RENÉ GUÉNON

SÍMBOLOS FUNDAMENTALES DE LA CIENCIA SAGRADA



PAIDÓS
ORIENTALIA

PAIDÓS ORIENTALIA

Títulos publicados:

1. M. Eliade - *Patañjali y el yoga*
2. H. Wilhelm - *El significado del I Ching*
3. E. Herrigel - *El camino del zen*
4. Tetsugen - *El sermón sobre el zen*
6. E. Wood - *Diccionario zen*
7. A. N. Narihira - *Cuentos de Ise*
8. Anónimo - *Cuentos del vampiro*
9. I. Shah - *Cuentos de los derviches*
10. I. Shah - *El monasterio mágico*
11. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, I*
12. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, II*
13. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, I*
14. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, II*
15. I. Shah - *El camino del Sufi*
16. J. Krishnamurti - *El vuelo del águila*
17. I. Shah - *Las hazañas del incomparable Mulá Nasrudín*
18. A. Reza Arasteh - *Rumi, el persa, el sufi*
19. R. T. Deshimaru - *La voz del valle*
20. M. Eliade/J. M. Kitagawa - *Metodología de la historia de las religiones*
21. I. Shah - *Las ocurrencias del increíble Mulá Nasrudín*
22. I. Shah - *Reflexiones*
23. I. Shah - *Aprender a aprender*
24. A. Coomaraswamy - *Buddha y el evangelio del budismo*
25. J. Klausner - *Jesús de Nazaret*
26. A. Loisy - *Los misterios paganos y el misterio cristiano*
27. Al Sulami - *Futuwah. Tratado de caballería sufi*
28. Maestro Takuán - *Misterios de la sabiduría inmóvil*
29. Yalál Al-Din-Rumi - *150 cuentos sufíes*
30. L. Renou - *El hinduismo*
31. M. Eliade/I. P. Couliano - *Diccionario de las religiones*
32. M. Eliade - *Alquimia asiática*
33. R. R. Khawam (compilador) - *El libro de las argucias. I. Ángeles, profetas y místicos*
34. R. R. Khawam (compilador) - *El libro de las argucias. II. Califas, visires y jueces*
35. M. Arkoun - *El pensamiento árabe*
36. G. Parrinder - *Avatar y encarnación*
37. M. Eliade - *Cosmología y alquimia babilónicas*
38. I. P. Couliano - *Más allá de este mundo*
39. C. Bonaud - *Introducción al sufismo*
40. I. P. Couliano - *Experiencias del éxtasis*
41. T. Burckhardt - *Alquimia. Significado e imagen del mundo*
42. E. Zolla - *La amante invisible*
43. E. Zolla - *Auras. Culturas, lugares y ritos*
44. C. T. Tart - *Psicologías transpersonales*
45. D. T. Suzuki - *El zen y la cultura japonesa*
46. H. Corbin - *Avicena y el relato visionario*
47. R. Guénon - *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*

René Guénon

SÍMBOLOS FUNDAMENTALES DE LA CIENCIA SAGRADA



PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Symboles de la science sacrée*
Publicado en francés por Éditions Gallimard, París

Traducción de José Luis Tejada y Jeremías Lera

Cubierta de Julio Vivas

Esta obra ha sido publicada con la ayuda
del Ministerio Francés de la Cultura



1.ª edición, 1995

ISBN: 84-493-0136-X
Depósito legal: B-34.498/1995

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario[I]

EL SIMBOLISMO TRADICIONAL Y ALGUNAS DE SUS APLICACIONES GENERALES

SÍMBOLOS DEL CENTRO Y DEL MUNDO

[I] Los datos de la publicación original de cada uno de los artículos figura en la primera nota a pie de página de cada capítulo. El significado de las abreviaturas utilizadas es el siguiente: *Reg. - Regnabit; V.I. - Le Voile d'Isis; E.T. - Études Traditionnelles; C.d.S. - Cahiers du Sud. (N.d.E.)*

SÍMBOLOS DE LA MANIFESTACIÓN CÍCLICA

ALGUNAS ARMAS SIMBÓLICAS

SIMBOLISMO DE LA FORMA CÓSMICA

SIMBOLISMO ARQUITECTÓNICO

SIMBOLISMO AXIAL Y SIMBOLISMO DE TRÁNSITO

SIMBOLISMO DEL CORAZÓN

El simbolismo tradicional y algunas de sus aplicaciones generales

I

La reforma de la mentalidad moderna[1]

La civilización moderna emerge en la historia como una verdadera anomalía: es la única, de todas las conocidas hasta la fecha, que se ha desarrollado en un sentido puramente material; la única asimismo que no se apoya en un principio de orden superior. Su desarrollo se ha visto acompañado, desde hace varios siglos y de modo cada vez más patente, de una regresión intelectual que dicho desarrollo no es capaz de compensar. Hablamos, entiéndase bien, de la auténtica y pura intelectualidad, que cabe llamar también espiritualidad, y nos negamos a calificar de tal aquello a lo que se han dedicado de lleno los modernos: el cultivo de las ciencias experimentales con vistas a las aplicaciones prácticas a las que éstas pueden dar lugar. Un solo ejemplo permitirá calibrar el alcance de dicha regresión: la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino era, en su tiempo, un manual para uso de estudiantes; ¿dónde están hoy los estudiantes capaces de asimilarla y profundizar en ella?

La decadencia no se ha producido de la noche a la mañana. Se podrían rastrear sus etapas a lo largo y ancho de la filosofía moderna. La pérdida u olvido de la intelectualidad auténtica es lo que ha provocado esos dos errores que, aunque aparentemente opuestos, son, en realidad, correlativos y complementarios: racionalismo y sentimentalismo. Desde que se comenzó a negar o a ignorar todo conocimiento puramente intelectual, tal y como sucede desde Descartes, las consecuencias lógicas no podían ser otras que el positivismo, el agnosticismo y todas las aberraciones «cientifistas», por un lado, y, por otro, las teorías contemporáneas que, no satisfechas con lo que la razón puede dar de sí, buscan algo más, pero lo buscan desde el sentimiento y el instinto, es decir, desde lo infra-racional y no desde lo supra-racional, y llegan, con William James, por dar un ejemplo, a ver en el subconsciente el medio gracias al cual el hombre puede entrar en comunión con lo divino. A la postre, el pragmatismo se limita a identificar la noción de verdad, una vez rebajada a mera representación de la realidad sensible, con la utilidad. Esto equivale simple y llanamente a suprimirla. ¿Qué importa, en efecto, la verdad en un mundo cuyas aspiraciones son únicamente materiales y sentimentales?

[1] Publicado en *Reg.*, junio de 1926. (Las abreviaturas están en el Sumario. N.d.E.).

No es posible desarrollar aquí las consecuencias de semejante estado de cosas. Nos limitaremos a indicar algunas, en particular las tocantes al punto de vista religioso. Destaca, en primer lugar, el hecho de que si los demás pueblos, los orientales en particular, desprecian y rechazan a los occidentales, es porque éstos se les antojan gentes, por lo general, sin tradición, sin religión, lo que a sus ojos es una verdadera monstruosidad. Un oriental no puede admitir una organización social que no descanse sobre principios tradicionales. Para un musulmán, por ejemplo, el corpus legislativo no es más que mero derivado de la religión. Antaño sucedía lo mismo en Occidente —piénsese en la cristiandad medieval—, pero hoy las relaciones se han invertido. En efecto, la religión se contempla ahora como un simple hecho social; en vez de verse el entero orden social vinculado a la religión, lo que sucede es que ésta, cuando aún se le otorga algún espacio, no pasa de ser uno más de los elementos constitutivos del orden social; ¡y cuántos católicos, por desgracia, adoptan esta postura sin reserva alguna! Es hora ya de reaccionar contra esta tendencia y, a este respecto, la afirmación del Reino social de Cristo es una manifestación particularmente oportuna, aunque para que llegue a ser real hay que reformar toda la mentalidad moderna.

No hay que hacerse ilusiones: aquellos mismos que se creen sinceramente religiosos tienen, los más, una idea muy raquítica de la religión. Ésta no ejerce apenas influjo sobre su modo de pensar o de obrar; está como apartada del resto de su existencia. En la práctica, creyentes y no creyentes se comportan más o menos del mismo modo. Para muchos católicos la afirmación de lo sobrenatural no tiene más que un valor puramente teórico, y se sentirían muy incómodos si les tocara constatar un hecho milagroso. Cabría llamar a esto un materialismo práctico, un materialismo de hecho; ¿no es más peligroso que el materialismo manifiesto, precisamente porque aquellos a quienes atañe no tienen siquiera conciencia de ello?

Por otra parte, para la inmensa mayoría, la religión es mero asunto sentimental, sin alcance intelectual alguno. Se confunde la religión con una vaga religiosidad, se la reduce a una moral, se restringe al máximo el lugar de la doctrina —que es, sin embargo, lo esencial, aquello de lo que todo lo demás se deriva por consecuencia lógica—. A este respecto, el protestantismo, que acaba siendo un puro y simple «moralismo», es muy representativo de las tendencias del espíritu moderno. Pero sería gran error creer que el propio catolicismo se ve libre de dichas tendencias; no en su principio, claro está, pero sí en la manera en que se presenta de ordinario: so pretexto de hacerlo asequible a la mentalidad actual, se hacen las más burdas concesiones y se alienta así precisamente aquello que habría que combatir con energía. No insistiremos en la ceguera de quienes, so capa de «tolerancia», hacen, inconscientemente, el caldo gordo a auténticas falsificaciones de la religión cuyas oscuras intenciones ni siquiera intuyen. Señalemos tan sólo, y de pasada, el deplorable abuso que con harta frecuencia se hace de la misma palabra «religión»: ¿no se emplean continuamente expresiones como «religión de la patria», «religión de la ciencia», «religión del deber»? No son simples negligencias de lenguaje, son síntomas claros de la confusión imperante en el mundo moderno, pues

el lenguaje no hace, en suma, sino reproducir con fidelidad el estado de los espíritus. Y tales expresiones son imcompatibles con el genuino sentido religioso.

Pero volvamos a lo nuclear, al debilitamiento de la enseñanza doctrinal, reemplazada casi por completo por vagas consideraciones morales y sentimentales. Éstas tal vez complazcan más a algunos, pero a quienes tienen aspiraciones de orden intelectual les provocan repugnancia y no pocas reticencias. Los hay, pese a todo, en nuestra época. La prueba está en que algunos, más de los que cabría creer, deploran esa carencia de doctrina. Nosotros vemos un signo favorable, pese a las apariencias, en el hecho de que, desde ángulos diversos, parece tenerse esto más en cuenta que hace algunos años. Es un error postular, como a menudo hemos oído, que nadie comprendería una exposición de pura doctrina. En primer lugar, ¿por qué hemos de atenernos siempre al nivel más bajo, con el pretexto de que es el de la mayoría, como si hubiese de prevalecer la cantidad sobre la calidad? ¿No es esto una consecuencia de ese espíritu democrático que constituye uno de los aspectos característicos de la mentalidad moderna? Y, en segundo lugar, ¿realmente sería tanta la gente incapaz de comprender si se la hubiera habituado a una enseñanza doctrinal? Es más, ¿no sacarían algún provecho, mayor quizá del que se supone, incluso quienes no lo comprendieran todo?

El obstáculo más grave, con todo, es esa especie de desconfianza que se deja traslucir en demasiados sectores católicos, y aun eclesiásticos, con respecto a la intelectualidad en general. Y decimos el más grave porque revela que aquellos a quienes incumbe la tarea de la enseñanza no alcanzan a comprenderlo. Están tocados por el espíritu moderno hasta el punto de no saber ya, al igual que los filósofos a los que antes aludíamos, lo que es la auténtica intelectualidad, hasta el punto de confundir a veces intelectualismo con racionalismo, jugando así a favor de los adversarios. Nosotros pensamos, precisamente, que lo que importa ante todo es restaurar esa auténtica intelectualidad, y con ella el sentido de la doctrina y de la tradición. Es hora ya de mostrar que la religión es algo distinto a un asunto de devoción sentimental, algo distinto a unos preceptos morales o consuelo para uso de espíritus quebrantados por el sufrimiento, que puede hallarse en ella el «sólido alimento» del que habla san Pablo en la *Epístola a los Hebreos*.

Somos conscientes de que esto tiene el inconveniente de ir contra ciertos hábitos adquiridos de los que es difícil desprenderse. Y no se trata, sin embargo, de innovar; muy al contrario, se trata de retornar a la tradición de la que nos hemos apartado, de recobrar lo que se ha perdido. ¿No es esto preferible a las tan gratuitas concesiones que se hacen al espíritu moderno, tales como las que se encuentran en no pocos tratados de apologética en los que el autor se esfuerza por conciliar el dogma con todo lo que de más hipotético y menos fundado hay en la ciencia actual, sabedor de que se arriesga a tener que replantearse todo cada vez que dichas teorías, pretendidamente científicas, se ven desplazadas por otras? Sería muy fácil, empero, mostrar que la religión y la ciencia no pueden entrar realmente en conflicto, por la sencilla razón de que no se refieren al mismo dominio. ¿Cómo no percatarse del evidente peligro que entraña el buscar un punto de apoyo para la doctrina concerniente a las verdades inmutables y eternas en lo más

cambiante e incierto que existe? ¿Y qué pensar de algunos teólogos católicos afectados por el espíritu «cientifista» hasta el punto de creerse obligados a tener en cuenta, en mayor o menor medida, los resultados de la exégesis moderna y de la «crítica textual», cuando sería tan fácil, con una pequeña dosis de base doctrinal firme, poner en evidencia la futilidad de todo ello? ¿Cómo no se advierte que la, así llamada, «ciencia de las religiones», tal cual se enseña en los ámbitos universitarios, no ha sido nunca otra cosa que una máquina de guerra contra la misma religión y, en general, contra todo cuanto pueda subsistir aún de espíritu tradicional, el cual quieren, como es lógico, destruir quienes encauzan al mundo moderno por una senda que no puede sino desembocar en una auténtica catástrofe?

Mucho se podría hablar de todo esto, mas no hemos querido sino apuntar, de modo muy sumario, algunos de los puntos que exigirían necesaria y urgente reforma. Y, para concluir con una cuestión que nos interesa ahora de manera especial, ¿por qué tanta hostilidad, más o menos explícita, hacia el simbolismo? Seguramente, porque se ha convertido en un modo de expresión completamente extraño a la mentalidad moderna, y porque, por lógica, el hombre tiende a desconfiar de lo que no comprende. El simbolismo es el modo más adecuado a la enseñanza de verdades de orden superior, religiosas y metafísicas, es decir, de todo lo que el espíritu moderno desprecia o rechaza. Es diametralmente opuesto al racionalismo, y sus adversarios (los del simbolismo) se portan, algunos sin saberlo, como auténticos racionalistas. En cuanto a nosotros, consideramos que, si el simbolismo es hoy incomprendido, esto constituye una razón más para insistir en él, exponiendo del modo más detallado posible el significado genuino de los símbolos tradicionales y restituyéndoles todo su alcance intelectual, en lugar de convertirlo en fácil recurso de exhortaciones sentimentales para las que el empleo del simbolismo, por cierto, es cosa bien inútil.

Semejante reforma de la mentalidad moderna, con todo lo que ella implica (restauración de la auténtica intelectualidad y de la tradición doctrinal, que para nosotros son inseparables), es tarea ardua. Pero ¿es razón suficiente como para no emprenderla? Nos parece, al contrario, que tarea tal constituye uno de los objetivos más ambiciosos e importantes que pueda proponérsele a una sociedad como la de la Irradiación intelectual del Sagrado Corazón, tanto más cuanto que todos los esfuerzos realizados en este sentido se verán necesariamente dedicados al Corazón del Verbo encarnado, Sol espiritual y Centro del mundo «en el cual se encierran todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia», no de esa vana ciencia profana, única conocida por la mayoría de nuestros contemporáneos, sino la de la auténtica ciencia sagrada, que abre, a quienes la estudian como es debido, insospechados e ilimitados horizontes.

II

El Verbo y el símbolo[1]

En otras ocasiones nos hemos referido al valor que la forma simbólica posee en la transmisión de las enseñanzas doctrinales de orden tradicional. Retomamos el tema para mostrar explícitamente los diversos puntos de vista desde los que puede abordarse y a la vez añadir algunas precisiones complementarias.

En primer lugar, el simbolismo se nos muestra como un modo especialmente adaptado a las exigencias de la naturaleza humana, la cual no es simplemente intelectual, sino más bien muestra su necesidad de una base sensible para elevarse hacia esferas más altas. Es necesario tomar el compuesto humano en su totalidad, uno y múltiple a la vez dentro de su complejidad real. Desde que Descartes pretendió separar cuerpo y alma de forma radical y absoluta, con frecuencia se ha tendido a olvidar dicha complejidad.

Una inteligencia pura no precisa ni de forma exterior ni de expresión alguna para llegar a entender la verdad, ni siquiera para comunicar a otras inteligencias puras lo que ha comprendido, en la medida en que sea comunicable. Con el hombre nada de esto sucede. En el fondo, toda expresión y formulación, del tipo que sea, es un símbolo del pensamiento, al cual traduce exteriormente, por ello el propio lenguaje no es sino un simbolismo. Entre el uso de las palabras y el de los símbolos figurativos no debe existir oposición, ambas modalidades de expresión son más bien mutuamente complementarias (de hecho pueden intercambiarse puesto que originariamente la escritura es ideográfica y en ocasiones, como sucede en China, ha conservado siempre ese carácter). Generalmente, la forma del lenguaje es analítica, «discursiva», como la razón humana de la cual constituye el instrumento propio; el lenguaje sigue o reproduce lo más exactamente posible dicho «discurso». Por contra, el simbolismo propiamente dicho es esencialmente sintético, y por eso mismo «intuitivo» en cierto modo, lo que lo hace más apto que el lenguaje para servir de punto de apoyo a la «intuición intelectual», que está por encima de la razón, y que conviene no confundir con esa intuición inferior a la que recurren algunos filósofos contemporáneos. Por tan-

[1] Publicado en *Reg.*, enero de 1926.

to, si una vez constatada la diferencia queremos pronunciarnos sobre cuál de los dos es superior, hemos de inclinarnos, por mucho que algunos pretendan lo contrario, a favor del simbolismo sintético, que abre posibilidades de comprensión realmente ilimitadas, mientras que el lenguaje, más estático y definido en sus significados, impone siempre al entendimiento límites más o menos estrechos.

No se diga que la forma simbólica es buena para el vulgo; la verdad sería más bien lo contrario. O, mejor aún, dicha forma es igualmente buena para todos, porque ayuda a cada cual, según la medida de sus propias posibilidades intelectuales, a comprender de modo más o menos profundo, más o menos completo, la verdad representada por ella. Las grandes verdades más, que no pueden ser en modo alguno comunicables o transmisibles por ningún otro medio, se hacen tales hasta cierto punto cuando van, si puede decirse, arropadas de símbolos que, sin duda, despistarán a muchos, pero que las revelarán con total claridad a los ojos de los que saben ver.

¿Se puede afirmar que el uso del simbolismo sea una necesidad? Aquí es preciso establecer una distinción: en sí y de manera absoluta, ninguna forma exterior es necesaria; todas son igualmente contingentes y accidentales con respecto a lo que expresan o representan. Según la enseñanza de los hindúes, una figura cualquiera, por ejemplo, una estatua que simbolice tal o cual aspecto de la divinidad, no ha de considerarse sino como un «soporte», un punto de apoyo para la meditación; es, por tanto, un simple «auxiliar» y nada más. Un texto védico aporta una comparación que aclara perfectamente este papel de los símbolos y de las formas exteriores en general: tales formas son como el caballo que permite a un hombre realizar un viaje con más rapidez y mucho menos esfuerzo que si debiera hacerlo por sus propios medios. Sin duda, si ese hombre no tuviese un caballo a su disposición, podría a pesar de todo alcanzar su meta, pero ¡con cuánta dificultad! Si puede servirse de un caballo, haría muy mal en negarse a ello so pretexto de que es más digno de él no recurrir a ayuda alguna: ¿no es precisamente así como actúan los detractores del simbolismo? E incluso si el viaje es largo y penoso, aunque nunca haya una imposibilidad absoluta de realizarlo a pie, se puede dar una verdadera imposibilidad práctica de llevarlo a cabo. Lo mismo sucede con los ritos y símbolos: no son de absoluta necesidad, lo son, en cierto modo, por una necesidad de conveniencia en función de los condicionantes de la naturaleza humana.

Ahora bien, no basta considerar el simbolismo desde el lado humano, como acabamos de hacerlo hasta ahora; conviene, para profundizar en todo su alcance, encararlo igualmente desde el lado divino, si se nos permite la expresión. Si se demuestra que el simbolismo tiene su fundamento en la naturaleza misma de los seres y las cosas, que está en perfecta conformidad con las leyes de esa naturaleza, y si se reflexiona sobre las leyes naturales que no son sino una expresión y una especie de exteriorización de la voluntad divina, ¿no da pie esto para afirmar que el simbolismo es de origen «no humano», como dicen los hindúes, o, en otros términos, que su origen se halla más lejos y más alto que la humanidad?

No sin razón alguien ha recordado a propósito del simbolismo el comienzo del Evangelio de san Juan: «En el principio era el Verbo». El Verbo, el *Logos*, es a la vez pensamiento y palabra: en sí es el intelecto divino, que es el «lugar de los posibles». Con relación a nosotros, se manifiesta y se expresa por la creación, en la que se realizan de hecho algunos de esos posibles que, en cuanto esencias, están contenidos en él desde la eternidad. La creación, que es obra del Verbo, es, por lo mismo, su manifestación, su afirmación externa y, por ello, el mundo es como el lenguaje divino para los que saben comprenderlo: *Caeli enarrant gloriam Dei* (*Ps.* XIX, 2). El filósofo Berkeley no se equivocaba al afirmar que el mundo es «el lenguaje que el Espíritu infinito habla a los espíritus finitos»; pero erraba al creer que ese lenguaje no es más que un conjunto de signos arbitrarios, cuando en realidad nada hay de arbitrario ni aun en el lenguaje humano, pues toda significación debe tener originariamente su fundamento en alguna conveniencia o armonía natural entre el signo y la cosa significada. Adán, al recibir de Dios el conocimiento de la naturaleza de todos los seres vivos, pudo ponerles nombre (*Génesis*, II, 19-20); y todas las tradiciones antiguas convergen en enseñar que el verdadero nombre de un ser va unido a su propia naturaleza o esencia.

Si el Verbo es pensamiento *ad intra* y palabra *ad extra*, y si el mundo es el efecto de la palabra divina pronunciada en el origen de los tiempos, la naturaleza entera puede comprenderse como un símbolo de la realidad sobrenatural. Todo lo que es, cualquiera que sea su modo de ser, al tener su origen en el intelecto divino, traduce o representa ese origen a su manera y según su orden de existencia. Así, de un orden a otro, todas las cosas se concatenan y corresponden para concurrir a la armonía universal y total, que es como un reflejo de la misma unidad divina. Esta correspondencia es el verdadero fundamento del simbolismo, y por eso las leyes de un rango inferior pueden siempre tomarse para simbolizar la realidad de orden superior, donde tienen su razón profunda, que es a la vez su inicio y su fin. Señalemos, a este propósito, el error de las modernas interpretaciones «naturalistas» sobre las antiguas doctrinas tradicionales, interpretaciones que trastruecan pura y simplemente la jerarquía de relaciones entre los diferentes órdenes de realidades: por ejemplo, los símbolos o los mitos nunca han tenido la función de explicar el movimiento de los astros, más bien se encuentran a menudo en ellos figuras inspiradas en ese movimiento y destinadas a expresar analógicamente algo muy distinto, porque las leyes de aquél traducen físicamente los principios metafísicos de los que dependen. Lo inferior puede simbolizar lo superior, pero a la inversa es imposible. Por otra parte, si el símbolo no estuviese más próximo al orden sensible que lo representado por él, ¿cómo podría cumplir la función a la que está llamado? En la naturaleza, lo sensible puede simbolizar lo suprasensible; el orden natural íntegro puede, a su vez, ser un símbolo del orden divino. Además, si se considera al hombre en particular, dado que ha sido «creado a imagen de Dios» (*Génesis*, I, 26-27), ¿no es legítimo afirmar que también él es un símbolo? Añadamos aún que la naturaleza sólo adquiere su pleno sentido si se la considera en cuanto proveedora de

un medio para elevarnos al conocimiento de las verdades divinas, que es, precisamente, el papel esencial que hemos reconocido al simbolismo.[2]

Estas consideraciones se podrían desarrollar casi indefinidamente. Pero preferimos dejar a cada cual la tarea de realizar ese desarrollo mediante un esfuerzo de reflexión personal, pues nada podría ser más provechoso. Como los símbolos que son su tema, estas notas no deben ser sino un punto de partida para la meditación. Las palabras no llegan a traducir sino muy imperfectamente el tema en cuestión. No obstante resta todavía un aspecto de la cuestión, y no de los menos importantes, que procuraremos hacer comprender, o por lo menos esbozar, con una escueta exposición.

El Verbo divino se expresa en la creación, decíamos, y esto es comparable, por analogía y salvando las distancias, al pensamiento que se expresa en formas (no cabe ya aquí distinguir entre el lenguaje y los símbolos propiamente dichos) que lo ocultan y lo revelan a un tiempo. La revelación primordial, obra del Verbo como la creación, se explicita también, por así decir, en símbolos que se han transmitido de edad en edad desde los orígenes de la humanidad. Este proceso es además análogo, en su orden, al de la creación misma. Por otra parte, ¿no se ve, en esta incorporación simbólica de la tradición «no humana», una especie de imagen anticipada, de «prefiguración», en la encarnación del Verbo? ¿Y ello no permite también percibir, en cierta medida, la misteriosa relación existente entre la creación y la encarnación que la culmina?

Concluyamos con una última observación relativa a la importancia del simbolismo universal del corazón y más especialmente de la forma que reviste en la tradición cristiana, la del Sagrado Corazón. Si el simbolismo es, en su esencia, estrictamente conforme al «plan divino», y si el Sagrado Corazón es el centro del ser, de modo real y simbólico a la par, este símbolo del corazón, por sí mismo o por sus equivalentes, debe ocupar en todas las doctrinas emanadas más o menos directamente de la tradición primordial un lugar central; es lo que trataremos de mostrar en algunos de los estudios siguientes.

[2] Quizá sea útil advertir que este punto de vista, el que considera la naturaleza como un símbolo de lo sobrenatural, no es nuevo en absoluto, más bien al contrario, fue asumido con normalidad en la Edad Media. Fue especialmente, el de la escuela franciscana, y en particular de San Buenaventura. — Notemos también que la analogía, en el sentido tomista de la palabra, que permite llegar al conocimiento de Dios a partir del conocimiento de las criaturas, no es más que un modo de expresión simbólica basado en la correspondencia del orden natural con el sobrenatural.

III

El Sagrado Corazón y la leyenda del Santo Grial[1]

En su artículo *Iconographie ancienne du Cœur de Jésus*, Charbonneau-Lassay señala, muy atinadamente, el nexo existente entre la leyenda del Santo Grial —escrita en el siglo XII, pero de origen muy anterior, ya que se trata en realidad de una adaptación cristiana de tradiciones celtas muy antiguas— y lo que se podría llamar la «prehistoria del Corazón eucarístico de Jesús». La idea de semejante vinculación ya se nos había ocurrido con ocasión de su anterior artículo, tremendamente interesante desde el punto de vista que aquí adoptamos, que llevaba por título *Le Cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte*. Entresacamos el siguiente párrafo: «En los jeroglíficos, escritura sagrada en la que la imagen de la cosa representa a menudo la propia palabra que la designa, el corazón fue figurado, sin embargo, por un emblema: *el vaso*. ¿No es acaso el corazón del hombre el vaso en el que incesantemente se elabora su vida juntamente con su sangre?». Este vaso, asumido en la ideografía egipcia como símbolo del corazón y como su sustituto, nos hizo pensar al punto en el Santo Grial, máxime cuando en éste último, amén del sentido genérico del símbolo (considerado además en sus dos vertientes, divina y humana, al alimón) vemos una especial relación, más directa si cabe, con el Corazón mismo de Cristo.

En efecto, el Santo Grial es la copa que contiene la preciosa sangre de Cristo, y que la contiene dos veces incluso, ya que sirvió primeramente en la cena y, más tarde, en él recogió José de Arimatea la sangre y el agua emanadas de la herida abierta por la lanza del centurión en el costado del Redentor. De suerte que esa copa sustituye, en cierto modo, al Corazón de Cristo como receptáculo de su sangre. Toma, por así decirlo, su lugar y se convierte como en un equivalente simbólico del mismo. ¿No es más sorprendente entonces que el vaso fuera ya antiguamente un emblema del corazón? Por otra parte, de algún modo u otro, desempeña, al igual que el propio corazón, un papel muy importante en muchas tradiciones antiguas. Así sucedía especialmente entre los celtas, ya que de ellos provenía lo que iba a constituir el fondo mismo, o la trama al menos, de la leyen-

[1] Publicado en *Reg.*, agosto-septiembre de 1925.

da del Santo Grial. Hay que lamentar que no podamos saber apenas cuál era, con precisión, la forma de dicha tradición con anterioridad al cristianismo, cosa que sucede, por lo demás, con todo lo concerniente a las doctrinas celtas, cuyo único modo de transmisión fue siempre la enseñanza oral. Existe, con todo, suficiente acuerdo como para poder salir de dudas sobre el sentido de los principales símbolos contenidos en ella, y esto es, al fin y al cabo, lo más esencial.

Pero volvamos a la leyenda en la forma en que nos ha llegado. Lo que dice sobre el origen mismo del Grial merece toda nuestra atención. Esta copa habría sido tallada por los ángeles en una esmeralda desprendida de la frente de Lucifer en el instante de su caída. Esmeralda esta que recuerda de modo sorprendente la *urnâ*, la perla frontal que, en la iconografía hindú, ocupa a menudo el lugar del tercer ojo de *Shiva*, representando lo que podríamos denominar el «sentido de la eternidad». Esta relación se nos antoja más adecuada que cualquier otra para aclarar con precisión el simbolismo del Grial; cabe incluso ver ahí otro nexo con el corazón, que, para la tradición hindú, al igual que para muchas otras, pero tal vez de modo más patente, constituye el centro del ser integral, y al cual, por consiguiente, ha de vincularse directamente ese «sentido de la eternidad».

Se dice luego que el Grial fue confiado a Adán en el paraíso terrenal, pero que en el momento de su caída Adán, a su vez, lo perdió, pues no pudo llevárselo consigo cuando fue expulsado del Edén. Y esto cuadra muy bien con lo que acabamos de indicar: el hombre, desalojado de su centro original por su propia culpa, se iba a hallar en lo sucesivo encerrado en la esfera temporal; no podía ya recuperar el punto único desde el cual todas las cosas son contempladas bajo el aspecto de la eternidad. En efecto, el paraíso terrenal era en verdad el «centro del mundo», simbólicamente asimilado por doquier al Corazón divino; ¿y no cabe decir que Adán, mientras estuvo en el Edén, vivía verdaderamente en el Corazón de Dios?

Lo que sigue es más enigmático: Set consiguió volver al paraíso terrenal y recobrar así el precioso vaso. Ahora bien, Set es una de las figuras del Redentor, máxime cuando su propio nombre expresa las ideas de fundamento, estabilidad, y, en cierto modo, anuncia la restauración del orden primordial destruido por la caída del hombre. Había, pues, desde entonces, una restauración parcial al menos, en el sentido de que Set y cuantos a su zaga poseyeron el Grial podían, por ende, establecer en algún lugar de la tierra un centro espiritual que era como una imagen del paraíso perdido. La leyenda, por lo demás, no dice dónde ni quién conservó el Grial hasta la época de Cristo, ni cómo se garantizó su transmisión, pero el origen celta que se le reconoce permite, probablemente, entender que los druidas tuvieron parte en ello y deben contarse entre los conservadores regulares de la tradición primordial. De cualquier modo, la existencia de semejante centro espiritual, si no ya de varios, simultáneos o sucesivos, parece no poder ponerse en duda, sea cual fuere su localización. Lo que nos interesa es que siempre y en todas partes se les adjudicó a esos centros, entre otras, la designación de «corazón del mundo», y que, en todas las tradiciones, las descripciones que se hacen de él se basan en un simbolismo idéntico, que cabe rastrear en los detalles más nimios. ¿No es muestra suficiente esto de que el Grial, o lo así representado, tenía ya antes del cristianismo e

incluso siempre, un estrechísimo vínculo con el Corazón divino y con el *Enmanuel*, es decir, con la manifestación, virtual o real según las edades pero siempre presente, del Verbo eterno en el seno de la humanidad terrestre?

Tras la muerte de Cristo, el Santo Grial, según la leyenda, fue transportado a Gran Bretaña por José de Arimatea y Nicodemo. Comienza entonces a desarrollarse la historia de los Caballeros de la Mesa Redonda y sus hazañas, que no es nuestra intención reproducir aquí. La Mesa Redonda estaba destinada a acoger el Grial cuando uno de sus caballeros lograra conquistarlo y llevarlo de Gran Bretaña a Armónica; y esa mesa es también un símbolo verosímilmente muy antiguo, uno de esos que fueron asociados a la idea de los centros espirituales a los que aludíamos más arriba. La forma circular de la mesa está unida, por añadidura, al «ciclo zodiacal» (otro de los símbolos que merecería especial atención y estudio) por la presencia, en derredor de ella, de doce personajes principales, particularidad esta que volvemos a encontrar en todos los centros de que hablamos. Así las cosas, ¿no cabe ver en el número de los doce apóstoles una señal, entre otras muchas, de la total conformidad del cristianismo con la tradición primordial, a la que tan bien cuadraría el nombre de «precristianismo»? Y, por otro lado, a propósito de la Mesa Redonda, hemos advertido una extraña concordancia en las revelaciones hechas a Marie des Vallées,[2] entre las que se menciona «una mesa redonda de jaspe, que representa el Corazón de Nuestro Señor», al tiempo que se habla de «un jardín que es el Santo Sacramento del altar» y que sus «cuatro fuentes de agua viva», se identifica misteriosamente con el paraíso terrenal. ¿No hay ahí una confirmación más, demasiado sorprendente e inesperada, de las relaciones que señalábamos antes?

Naturalmente, estas notas tan rápidas no pueden pretender ofrecerse como un estudio exhaustivo acerca de una cuestión tan poco conocida. Hemos de contentarnos, de momento, con dar simples indicaciones, y nos damos cuenta de que hay en ellas consideraciones que, a primera vista, son susceptibles de sorprender un tanto a quienes no están familiarizados con las tradiciones antiguas y con sus modos habituales de expresión simbólica. Nos comprometemos a desarrollarlas y justificarlas con mayor amplitud más adelante, en artículos en los que, pensamos, podremos abordar asimismo otros muchos puntos de no menor interés.

Entre tanto, mencionemos todavía, por lo que atañe a la leyenda del Santo Grial, una extraña complicación que no hemos tenido en cuenta hasta ahora. Merced a un juego de palabras que desempeñan a menudo un papel nada desdeñable en el simbolismo, y que pueden tener razones más profundas de lo que a primera vista pudiera parecer, el Grial o Graal es a la par un vaso (*grasal*) y un libro (*gradal* o *gradual*). En determinadas versiones, ambos sentidos se encuentran incluso estrechamente asociados: el libro se convierte en inscripción trazada por Cristo o por un ángel sobre la propia copa. No pretendemos ahora sacar conclusión alguna de ello, aunque es fácil vislumbrar conexiones con el «libro de la vida» y con ciertos elementos del simbolismo apocalíptico.

[2] Ver *Reg.*, noviembre de 1924.

Agreguemos también que la leyenda asocia al Grial otros objetos, en especial una lanza, que en la adaptación cristiana no es otra que la lanza del centurión Longinos. Pero no deja de resultar muy curiosa la preexistencia en las tradiciones antiguas de esta lanza, o de alguno de sus equivalentes, como símbolo de algún modo complementario a la copa. Por otra parte, los griegos consideraban que la lanza de Aquiles era capaz de curar las heridas que ella había causado. La leyenda medieval atribuye precisamente idéntico poder a la lanza de la Pasión. Y esto nos recuerda otra similitud del mismo género: en el mito de Adonis (cuyo nombre, curiosamente, significa «el Señor»), cuando el héroe es mortalmente herido por el colmillo de un jabalí (que aquí equivale a la lanza), su sangre, al derramarse por el suelo, hace brotar una flor. Pues bien, Charbonneau describía en *Regnabit*[1] «un molde para hostias del siglo XII en el que se ven gotas de la sangre de las llagas del Crucificado que se trasforman en rosas, y la vidriera del siglo XIII de la catedral de Angers con la sangre divina, fluyendo en arroyuelos que se abren, asimismo, en forma de rosas». Volveremos de inmediato sobre el simbolismo floral, considerado en un aspecto ligeramente diferente. Sea cual fuere la multiplicidad de sentidos que ofrecen todos los símbolos, siempre se complementan armónicamente, de suerte que tal multiplicidad, lejos de constituir un inconveniente o una deficiencia, es, al contrario, para quien es capaz de captarla, una de las mayores ventajas de un lenguaje mucho menos limitado que el estrecho lenguaje ordinario.

Pasemos a indicar, para terminar estas notas, algunos símbolos que en diferentes tradiciones, sustituyen a veces al de la copa y que en el fondo son idénticos. Esto no es salirse del tema, pues el propio Grial, como es fácil advertir por todo lo que acabamos de decir, no tiene en su origen otro significado que el que generalmente tiene el vaso sagrado allí donde se halle, y en particular, en Oriente, la copa sacrificial que contiene el *soma* védico (o el *haoma* mazdeísta), esa extraordinaria «prefiguración» eucarística sobre la que volveremos tal vez en otra ocasión. En puridad, lo que el *soma* figura es el «elixir de inmortalidad» (la *amritâ* de los hindúes, la *ambrosía* de los griegos, palabras ambas etimológicamente semejantes) que confiere o restituye a quienes lo reciben con las disposiciones oportunas ese «sentido de la eternidad» que mencionábamos más arriba.

Uno de los símbolos que no queremos pasar por alto es el triángulo apuntado hacia abajo. Es como una especie de representación esquemática de la copa sacrificial, y así se encuentra en ciertos *yantras* o símbolos geométricos de la India. Por otro lado, lo que llama la atención a nuestro juicio es que la misma figura es igualmente un símbolo del corazón, cuya forma, simplificándola, reproduce por cierto. El «triángulo del corazón» es una expresión muy corriente en las tradiciones orientales. Esto nos lleva a una observación harto interesante también, a saber: que la figura de un corazón inscrito en un triángulo así dispuesto es muy legítima, trátese del corazón humano o del Corazón divino, y que es incluso asaz significativa cuando se coteja con los emblemas utilizados por cierto hermetismo cristiano de la Edad Media, cuyas intenciones siempre fueron plenamente ortodoxas. Si a ve-

[1] Ver *Reg.*, enero de 1925.

ces se ha querido en los tiempos modernos atribuir a semejante representación un sentido blasfemo es porque, consciente o inconscientemente, se ha alterado el significado primario de los símbolos hasta invertir su valor normal. Se trata de un fenómeno del que podrían darse numerosos ejemplos y que, sencillamente, encuentra su explicación en el hecho de que ciertos símbolos son, en efecto, susceptibles de doble interpretación, y tienen como dos caras opuestas. La serpiente, por ejemplo, al igual que el león, ¿no significan a la par, según los casos, Cristo y Satán? No podemos detenernos aquí a desarrollar una teoría general sobre este tema, que nos llevaría demasiado lejos. Pero es fácil comprender que hay en ello algo que hace muy delicado el manejo de los símbolos, y también que este punto requiere especial atención cuando se trata de descubrir el sentido genuino de ciertos emblemas y de traducirlos correctamente.

Otro símbolo que con frecuencia equivale al de la copa es un símbolo floral: la flor, en efecto, ¿no evoca por su forma la idea de un «receptáculo», y no se habla del «cáliz» de una flor? En Oriente la flor simbólica por excelencia es el loto; en Occidente es la rosa la que desempeña por lo general dicho papel. No queremos decir, por supuesto, que este sea el único significado de esta última, ni tampoco el del loto; nosotros mismos hemos indicado otro anteriormente. Pero nos inclinaríamos a verla en esa sacra del altar de la abadía de Fontevrault en la que la rosa está situada al pie de una lanza a lo largo de la cual llueven gotas de sangre. La rosa aparece allí asociada a la lanza de igual modo que lo está la copa en otras partes, y parece recoger en efecto las gotas de sangre más bien que provenir de la transformación de una de ellas; pero los dos significados, más que oponerse se complementan, pues esas gotas, al caer sobre la rosa, la reavivan y posibilitan que se abra. Es la «rosa celeste», según la figura tan socorrida al referirse a la idea de la Redención, o a las ideas afines de regeneración y de resurrección. Pero esto exigiría aún largas explicaciones, aun cuando nos limitáramos a destacar la convergencia de las diversas tradiciones tocantes a este otro símbolo.

Por otra parte, ya que hay quien ha sacado a colación la Rosa-Cruz con motivo del sello de Lutero, diremos que este emblema hermético fue al comienzo específicamente cristiano, cualesquiera fueren las falsas interpretaciones más o menos «naturalistas» que se le han dado desde el siglo XVIII. ¿No es sorprendente que la rosa ocupe en el centro de la cruz el lugar del propio Sagrado Corazón? Amén de las representaciones en que las cinco llagas del Crucificado están figuradas por otras tantas rosas, la rosa central, cuando aparece sola, puede muy bien identificarse con el mismo Corazón, con el vaso que contiene la sangre, que es el centro de la vida y también del ser en su totalidad.

Hay aún al menos otro equivalente simbólico de la copa: la media luna. Pero ésta, para explicarla convenientemente, exigiría desarrollos que caen por completo fuera del tema del presente estudio. No la mencionamos, pues, más que para no dejar en el olvido ningún aspecto de la cuestión.

De todas las relaciones que acabamos de señalar podemos extraer ya una consecuencia, que esperamos poder explicitar más si cabe en lo sucesivo: cuando se encuentran semejantes concordancias por doquier ¿no estamos ante algo más que

un simple indicio de la existencia de una tradición primordial? Y ¿cómo se explica que con tanta frecuencia aquellos mismos que se creen obligados a admitir en principio esa tradición primordial no piensen más en ella y razonen en la práctica como si no hubiera existido nunca, o por lo menos como si nada se hubiese conservado en el transcurso de los siglos? Si uno recapacita en lo anormal de semejante actitud, estará quizá menos dispuesto a asombrase de ciertas consideraciones cuya extrañeza no parece deberse, de veras, más que a los hábitos mentales propios de nuestra época. Por otra parte, basta indagar un poco, siempre que se haga sin prejuicios, para descubrir por todas partes las huellas de esa unidad doctrinal esencial, que a veces ha podido pasar inadvertida a la conciencia de la humanidad, pero que nunca ha desaparecido del todo. Y, a medida que se avanza en esa investigación, los puntos de comparación parecen multiplicarse automáticamente, y a cada paso aparecen más pruebas. El *Quaerite et invenietis* del Evangelio no es, por cierto, palabra vana.

ADDENDUM[4]

Vamos a intentar solventar una objeción que se nos ha hecho a propósito de las relaciones aquí expuestas entre el Santo Grial y el Sagrado Corazón; aunque a decir verdad la respuesta que ya se ha dado nos parece plenamente satisfactoria.

Poco importa, en efecto, que Chrestien de Troyes y Robert de Boron no captaran todo el contenido de la antigua leyenda que ellos remozaron. No por ello se pierde ese contenido, y en nuestra interpretación hemos intentado explicitarlo, sin añadir nada «moderno».

Además, ¿quién es capaz de decir lo que los autores del siglo XII veían o dejaban de ver en la leyenda? Es más, como ellos sólo desempeñaban un papel de «transmisores», concedemos gustosamente que ellos no podían ver en ella todo lo que veían sus inspiradores, o sea, los auténticos detentadores de la doctrina tradicional.

Por otra parte, por lo que toca a los celtas nos hemos tomado la molestia de recordar las precauciones necesarias a la hora de hablar de ellos, dado que carecen de documentación escrita. Mas ¿por qué ha de suponerse, a despecho de los indicios que tenemos en contrario, que hayan sido preteridos con respecto al resto de pueblos antiguos? Pues bien, constatamos por doquier, y no sólo en Egipto, la asimilación simbólica entre el corazón y la copa o vaso; también por doquier, el corazón es considerado centro del ser, centro humano y divino al mismo tiempo en las múltiples aplicaciones que de él se hacen; por doquier, valga insistir, la copa sacrificial representa el centro o el corazón del mundo, la «morada de inmortalidad»;[5] ¿es preciso seguir insistiendo? Bien sabemos que la copa y la lanza, o sus

[4] Publicado en *Reg.*, diciembre de 1925.

[5] Podríamos recordar también el *athanor* hermético, el vaso que llena la «Gran Obra», cuyo nombre, en opinión de algunos, derivaría del griego *athanatos*, «inmortal». El fuego invisible que se mantie-

equivalentes, han tenido otros sentidos distintos a los aquí reseñados, pero, sin detenernos en ello, podemos decir que todos esos sentidos, por muy extraños que puedan parecer a los modernos, son perfectamente acordes entre sí, y que expresan en realidad las diversas aplicaciones de un mismo principio en otros tantos órdenes, conforme a la ley de correspondencia sobre la que se asienta la armoniosa multiplicidad de significados que todo simbolismo alberga.

No sólo es que el centro del mundo se identifique con el Corazón de Cristo, sino que tal identidad fue explícitamente expresada en las doctrinas antiguas; esperamos poder demostrarlo en otros estudios. Evidentemente, la expresión «Corazón de Cristo», en tal caso, ha de entenderse en un sentido que no es precisamente el «histórico»; pero hay que añadir de inmediato que los propios hechos históricos, al igual que todo lo demás, traducen a su manera las realidades superiores y se conforman a la ley de la correspondencia que acabamos de mencionar, única capaz de explicar ciertas «prefiguraciones». Se trata, valga la expresión, del Cristo-Principio, es decir, del Verbo manifestado en el punto central del universo; pero ¿quién pretenderá que el Verbo eterno y su manifestación histórica, terrestre y humana, no son real y sustancialmente un solo y único Cristo bajo dos aspectos distintos? Late de fondo la relación entre lo temporal y lo intemporal; quizá sea conveniente no insistir en ello, pues es uno de esos temas que sólo el simbolismo es capaz de expresar en la medida en que son expresables. En cualquier caso, basta con saber leer los símbolos para sacar de ellos todo lo que nosotros sacamos; por desgracia, sobremanera en nuestros días, no todos saben leerlos.

---

ne perpetuamente en él corresponde al calor vital que reside en el corazón. Hubiéramos podido, igualmente, establecer relaciones con otro símbolo muy difundido, el del *huevo*, que significa resurrección e inmortalidad, y sobre el cual tendremos oportunidad de volver. — Indicamos, al menos a título de curiosidad, que la *copa* del Tarot (cuyo origen es, por cierto, bastante misterioso) ha sido reemplazada por el *corazón* en los juegos de naipes franceses, lo cual es una razón más de la similitud de los dos símbolos.

IV

El Santo Grial[1]

Arthur Edward Waite ha publicado una obra sobre las leyendas del Santo Grial,[2] imponente por sus dimensiones y por la serie de investigaciones que supone. Todos cuantos se interesan en esa cuestión podrán encontrar en ella una exposición muy completa y metódica del contenido de los múltiples textos a ella referidos, así como diversas teorías que se han propuesto para explicar el origen y el sentido de esas complejas leyendas, a veces incluso contradictorias en algunos de sus elementos. Hay que añadir que A. E. Waite no ha intentado realizar únicamente una obra de erudición, y conviene elogiarle igualmente por eso, pues compartimos enteramente su opinión sobre el escaso valor de todo trabajo que no supere ese punto de vista, cuyo interés no puede ser, a la larga más que «documental». Él ha intentado desentrañar el sentido real e «interior» del simbolismo del Grial y de la «queste» o «búsqueda». Por desgracia hemos de confesar que este aspecto de su obra nos parece el menos satisfactorio. Las conclusiones a que llega son más bien decepcionantes, máxime si se tiene en cuenta el esfuerzo realizado para alcanzarlas. Sobre esto es sobre lo que queremos formular algunas observaciones, que tienen que ver además, como es lógico, con cuestiones que ya hemos tratado en otras ocasiones.

No somos, creemos, injustos con A. E. Waite si decimos que su obra es un tanto *one-sighted*; ¿deberemos traducirlo a nuestra lengua por «parcial»? Quizá no sea rigurosamente exacto o, en cualquier caso, no queremos decir que lo sea de modo deliberado; se da más bien algo de ese defecto tan frecuente en aquellos que, habiéndose «especializado» en determinado tipo de estudios, se ven llevados a reducir todo a ellos, o a desdeñar lo que no se deja reducir a los mismos. Que la leyenda del Grial es cristiana es algo ciertamente indiscutible, y Waite tiene razón al afirmarlo; pero, ¿impide eso necesariamente que sea también otra cosa al mismo tiempo? Quienes tienen conciencia de la unidad fundamental de todas las tradiciones no verán en ello incompatibilidad alguna. Waite, en cambio, no quiere

[1] Publicado en *V. I.*, febrero y marzo de 1934.
[2] *The Holy Grail, its legends and symbolism*, Rider and Co., Londres, 1933.

ver sino lo que es específicamente cristiano, encerrándose así en una forma tradicional particular, y, en consecuencia, las relaciones que guarda con las demás precisamente por su lado «interior», parecen pasarle desapercibidas. No que niegue la existencia de elementos de otro origen, probablemente anteriores al cristianismo, pues sería ir contra la evidencia; pero no les concede sino muy escasa importancia, y parece considerarlos como «accidentales», como si hubiesen venido a sumarse a la leyenda «desde fuera», y simplemente a causa del medio en que ha sido elaborada. Tales elementos son considerados por él como pertenecientes a lo que se ha convenido en llamar el *folk-lore*, no siempre por desdén, como la palabra inglesa podría dar a entender, sino más bien para satisfacer una especie de «moda» de nuestra época, y no dándose cuenta siempre de las intenciones que ello implica. Tal vez sea útil insistir algo sobre este punto.

La concepción misma del *folk-lore*, tal como se entiende habitualmente, reposa sobre una idea radicalmente falsa, la idea de que hay «creaciones populares», productos espontáneos de la masa de pueblo; y se ve enseguida la estrecha relación de esta postura con los prejuicios «democráticos». Como se ha dicho con mucha justeza, «el interés profundo de todas las tradiciones llamadas populares reside sobre todo en el hecho de que no son populares en su origen»[3] a lo que añadimos que, si se trata, como casi siempre sucede, de elementos tradicionales en el verdadero sentido de esta palabra, por deformados, disminuidos o fragmentarios que a veces puedan estar, y de cosas que tienen valor simbólico real, todo ello, muy lejos de ser de origen popular, no es ni siquiera de origen humano. Lo que puede ser popular es únicamente el hecho de la «supervivencia» cuando esos elementos pertenecen a formas tradicionales desaparecidas; y, en este aspecto, el término *folk-lore* adquiere un sentido bastante próximo al de «paganismo», tomando en cuenta la sola etimología de este último término, y eliminando la intención «polémica» e injuriosa. Así conserva el pueblo, sin comprenderlos, los residuos de tradiciones antiguas, que se remontan a veces incluso a un pasado tan remoto que sería imposible de determinar y que es costumbre contentarse con remitir, por tal razón, al dominio oscuro de la «prehistoria»; cumple con ello la función de una especie de memoria colectiva más o menos «subconsciente», cuyo contenido ha venido, manifiestamente, de otra parte.[4] Lo que puede parecer más sorprendente es que, cuando se va al fondo de las cosas, se verifica que lo así conservado contiene sobre todo, en forma más o menos velada, un número considerable de datos de orden esotérico, es decir, precisamente lo menos popular por definición; y este hecho sugiere de por sí una explicación que nos limitaremos a indicar en pocas palabras. Cuando una forma tradicional está a punto de extinguirse, sus últimos representantes pueden muy bien confiar voluntariamente a dicha memoria colectiva lo que de otro modo se perdería sin remedio; es, en suma, el único recurso para salvar lo que puede salvarse en cierta medida, Al mismo tiempo, la única incomprensión

[3] Luc Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, pág. 74.

[4] Es ésta una función esencialmente «lunar», y es de notar que, según la astrología, la masa popular corresponde efectivamente a la luna, lo cual, a la vez, indica a las claras su carácter puramente pasivo, incapaz de iniciativa o de espontaneidad.

del vulgo es garantía suficiente de que lo que poseía un carácter esotérico no será así despojado de este carácter, sino que permanecerá solamente como una especie de testimonio del pasado para aquellos que, en otros tiempos, sean capaces de comprenderlo.

Dicho esto, no vemos por qué ha de atribuise al *folk-lore*, sin más examen, todo lo que pertenece a tradiciones distintas al cristianismo, haciendo de él excepción única. Tal parece ser la intención de Waite, cuando acepta esa denominación para los elementos «precristianos», en especial para los celtas, que se encuentran en las leyendas del Grial. No hay, a este respecto, formas tradicionales privilegiadas; la única distinción que ha de hacerse es la de formas desaparecidas y formas actualmente vivas. Por consiguiente, todo el problema se reduce a saber si la tradición celta había realmente dejado de vivir cuando se constituyeron las leyendas en cuestión. Esto es, por lo menos, discutible: por una parte, esa tradición pudo haberse mantenido mucho más tiempo de lo que ordinariamente se cree, con una organización más o menos oculta; y, por otra, esas mismas leyendas pueden ser más antiguas de lo que piensan los «críticos», no porque haya habido forzosamente textos hoy perdidos, cosa a la que no damos más credibilidad que Waite, sino porque pueden haber sido primeramente objeto de una tradición oral que puede haber durado varios siglos, lo que está lejos de ser un hecho excepcional. Por nuestra parte, vemos en ello la señal de un «ensamblaje» entre dos formas tradicionales, una antigua y otra, a la sazón, nueva: la tradición celta y la tradición cristiana, ensamblaje merced al cual lo que debía ser conservado de la primera fue en cierto modo incorporado a la segunda, modificándose sin duda hasta cierto punto en cuanto a la forma exterior, por adaptación y asimilación, pero no transponiéndose a otro plano, como pretende Waite, pues hay equivalencias entre todas las tradiciones regulares. Hay, pues, algo distinto a una simple cuestión de «fuentes», en el sentido que lo entienden los eruditos. Sería quizá difícil precisar exactamente el lugar y la fecha en que se ha operado ese ensamblaje, pero ello no tiene sino un interés secundario y casi exclusivamente histórico. Por lo demás, es fácil comprender que esas cosas son las que no dejan huellas en «documentos» escritos. Quizá la «Iglesia celta» o «culdea» merece más atención al respecto de la que Waite parece dispuesto a concederle; su misma denominación podría darlo a entender así; no hay nada de inverosímil en que haya tras ella algo de otro orden, no ya religioso, sino iniciático, pues, como todo lo que se refiere a los vínculos existentes entre las diversas tradiciones, aquello de que aquí se trata depende necesariamente del dominio iniciático o esotérico. El exoterismo, sea religioso o no, nunca traspasa los límites de la forma tradicional a la cual pertenece propiamente; lo que sobrepasa estos límites no puede pertenecer a una «Iglesia» como tal, sino que ésta puede servirle solamente de «soporte» exterior; y ésta es una observación sobre la que tendremos oportunidad de volver más adelante.

Se impone asimismo otra observación, que concierne más en particular al simbolismo. Hay símbolos que son comunes a las formas tradicionales más diversas y alejadas, no a consecuencia de «préstamos», que en muchos casos serían totalmente imposibles, sino porque pertenecen en realidad a la tradición primordial, de

la cual todas esas formas proceden directa o indirectamente. Tal es precisamente el caso del vaso o de la copa; ¿por qué lo relativo a estos objetos no sería sino *folklore* cuando se trata de tradiciones «precristianas», mientras que sólo en el cristianismo sería un símbolo esencialmente «eucarístico»?

Lo que ha de rechazarse aquí no son las asimilaciones propuestas por Burnouf u otros, sino las interpretaciones «naturalistas» que ellos han querido extender al cristianismo como a todo el resto y que, en realidad, no son válidas en parte alguna. Sería preciso, pues, hacer aquí exactamente lo contrario de lo que hace Waite, quien, deteniéndose en explicaciones exteriores y superficiales, que él acepta sin problemas cuando no se trata del cristianismo, ve sentidos radicalmente diferentes y sin relación mutua allí donde no hay sino aspectos más o menos múltiples de un mismo símbolo o de sus diversas aplicaciones. Otra cosa hubiese sido sin duda de no haberse visto impedido por su idea preconcebida de una especie de heterogeneidad entre el cristianismo y las demás tradiciones. Del mismo modo, Waite rechaza acertadamente, en lo que concierne a la leyenda del Grial, las teorías que apelan a pretendidos «dioses de la vegetación», pero es lamentable que sea mucho menos neto respecto a los misterios antiguos, que tampoco tuvieron nunca nada que ver con ese «naturalismo». Los «dioses de la vegetación» y otras historias del mismo género no han existido jamás sino en la imaginación de Frazer y otros como él cuyas intenciones antitradicionales no ofrecen ningún género de dudas.

En verdad, más parece que también Waite está influido en mayor o menor medida por cierto «evolucionismo». Esta tendencia es especialmente patente cuando declara que lo importante es mucho menos el origen de la leyenda que el último estado a que llegó ulteriormente; y parece creer que hubo de haber, del uno al otro, una especie de perfeccionamiento progresivo. En realidad, si se trata de algo que tiene carácter verdaderamente tradicional, todo debe, al contrario, estar dado desde el comienzo, y los desarrollos ulteriores no hacen sino tornarlo más explícito, sin añadidos novedosos venidos de fuera.

Waite parece admitir una suerte de «espiritualización», por la cual un sentido superior hubiese podido venir a injertarse en algo que no lo contenía originariamente. De hecho, lo que ocurre generalente es más bien lo contrario; y eso recuerda en exceso las concepciones profanas de los «historiadores de las religiones». Encontramos, acerca de la alquimia, un ejemplo muy llamativo de esta especie de trastrueque: Waite piensa que la alquimia material ha precedido a la espiritual, y que ésta no ha aparecido sino con Kuhnrath y Jacob Boehme. Si conociera ciertos tratados árabes muy anteriores a éstos, se vería obligado, aun ateniéndose a los documentos escritos, a modificar tal opinión. Es más, puesto que reconoce que el lenguaje empleado es el mismo en ambos casos, podríamos preguntarle cómo puede estar seguro de que en tal o cual texto no se trata sino de operaciones materiales. La verdad es que los autores no siempre experimentaron la necesidad de declarar expresamente que se trataba de otra cosa, la cual, al contrario, debía inclusive ser velada por el simbolismo utilizado; y, si después se dio el caso de que algunos lo declararan, fue sobre todo frente a degeneraciones debidas a que había

ya gentes que, ignorantes del valor de los símbolos, tomaban todo a la letra y en un sentido exclusivamente material: eran los «sopladores», precursores de la química moderna. Pensar que puede darse un sentido nuevo a un símbolo que ya no lo poseyera de por sí es casi negar el simbolismo, pues equivale a hacer de él algo artificial, si no enteramente arbitrario, y, en todo caso, puramente humano. En este orden de ideas, Waite llega a decir que cada uno encuentra en un símbolo lo que él mismo pone, de modo que su sentido cambiaría con la mentalidad de cada época. Reconocemos aquí las teorías «psicológicas» caras a buen número de nuestros contemporáneos. ¿No teníamos razón al hablar de «evolucionismo»?

A menudo lo hemos dicho, y nunca lo repetiremos demasiado: todo verdadero símbolo porta en sí sus múltiples sentidos, y eso desde el origen, pues no está constituido como tal en virtud de una convención humana, sino en virtud de la «ley de correspondencia» que vincula todos los mundos entre sí. Ahora bien, si algunos ven esos sentidos mientras otros no los ven o los ven sólo en parte, eso no quita para que estén realmente contenidos en él, y el «horizonte intelectual» de cada uno es lo que establece toda la diferencia: el simbolismo es una ciencia exacta, y no una ensoñación donde pueda darse libre curso a las fantasías individuales.

No creemos, pues, en este campo, en «invenciones de los poetas», a las cuales Waite parece dispuesto a conceder gran relevancia; tales invenciones, lejos de recaer en lo esencial, no hacen sino disimularlo, deliberadamente o no, envolviéndolo en las apariencias engañosas de cualquier «ficción». A veces éstas lo disimulan demasiado bien, pues, cuando están excesivamente presentes resulta casi imposible descubrir el sentido profundo y original. ¿No fue así cómo, entre los griegos, el simbolismo degeneró en «mitología»? Este peligro es de temer sobre todo cuando el poeta mismo no tiene conciencia del valor real de los símbolos, pues es evidente que puede darse este caso. El apólogo del «asno portador de reliquias» viene aquí a cuento, al igual que en muchas otras ocasiones. Y el poeta, entonces, desempeñará un papel análogo al del pueblo profano que conserva y transmite sin saberlo datos iniciáticos, según decíamos más arriba. La cuestión es aquí particularmente pertinente: los autores de las novelas del Grial ¿estuvieron en este último caso, o, al contrario, eran conscientes, en mayor o menor grado, del sentido profundo de lo que expresaban? No es fácil responder con certeza, pues, también aquí, las apariencias pueden engañar: ante semejante mezcla de elementos sin sentido e incoherentes, se inclina uno a pensar que el autor no sabía de qué hablaba; pero, no es necesariamente así, pues sucede a menudo que las oscuridades y aun las contradicciones son deliberadas y que los detalles inútiles tienen la expresa finalidad de extraviar la atención de los profanos, de la misma manera que un símbolo puede estar intencionadamente disimulado en un motivo más o menos complicado de ornamentación. Los ejemplos de este género abundan, sobre todo en la Edad Media aunque sólo nos fijáramos en Dante y los «Fieles de Amor». El hecho de que el sentido superior se hace menos transparente en Chrestien de Troyes, por ejemplo, que en Robert de Borron, no prueba, pues, necesariamente que el primero haya sido menos consciente del sentido simbólico que el segundo. Y menos aún

cabe concluir que ese sentido está ausente en sus escritos, lo cual representaría un error comparable al de atribuir a los antiguos alquimistas preocupaciones de orden únicamente material por la sola razón de que no hayan juzgado oportuno escribir literalmente que su ciencia era en realidad de naturaleza espiritual.[5] Además, el asunto de la «iniciación» de los autores de esas novelas quizá tenga menos importancia de lo que podría creerse a primera vista, pues de todas maneras eso no cambia en nada las apariencias bajo las cuales se presenta el tema. Puesto que se trata de una «exteriorización» de datos esotéricos, aunque en absoluto de una «vulgarización», es fácil comprender que deba ser así. Iremos más lejos: incluso un profano puede, para tal «exteriorización», haber servido de «portavoz» a una organización iniciática, que lo haya escogido a tal efecto simplemente por sus cualidades de poeta o escritor, o por cualquier otra razón contingente. Dante escribía con perfecto conocimiento de causa; Chrestien de Troyes, Robert de Boron y muchos otros fueron probablemente mucho menos conscientes de lo que expresaban, y quizá algunos de ellos no lo fueron en absoluto; pero poco importa en el fondo, pues, si había tras ellos una organización iniciática, cualquiera que ésta fuera, el peligro de una deformación debida a la incomprensión de ellos quedaba por eso mismo descartado, ya que tal organización podía dirigirlos constantemente sin que ellos lo supieran, sea por medio de algunos de sus miembros que les proveían de los elementos a elaborar, sea por sugerencias o influjos de otro género, más sutiles y menos «tangibles» pero no por eso menos reales ni eficaces. Es fácil comprender que esto nada tiene que ver con la llamada «inspiración» poética tal como la entienden los modernos, y que no es sino pura y simple imaginación; tampoco con la «literatura» en el sentido profano del término, y agregaremos enseguida que tampoco se trata de «misticismo». Pero este último punto toca directamente a otras cuestiones, que debemos abordar ahora más en detalle.

No nos parece dudoso que los orígenes de la leyenda del Grial deban remitirse a la transmisión de elementos tradicionales, de orden iniciático, del druidismo al cristianismo; habiendo sido esta transmisión operada con regularidad, y cualesquiera que hayan sido sus modalidades, esos elementos formaron desde entonces parte integrante del esoterismo cristiano. Estamos muy de acuerdo con Waite sobre este segundo punto, pero debemos decir que el primero parece habérsele escapado. La existencia del esoterismo cristiano en el medievo es cosa absolutamente segura; abundan las pruebas de todo tipo, y quienes lo niegan, sean éstos partidarios, o adversarios del cristianismo, no tienen nada que hacer. Hemos tenido bastante a menudo oportunidad de referirnos a esta cuestión como para que sea necesario insistir aquí. Pero, entre aquellos mismos que admiten la existencia del esoterismo cristiano, hay muchos que se forman de él una idea más o menos inexacta, y tal nos parece el caso de Waite, a juzgar por sus conclusiones; en ellas hay también confusiones y malentendidos que conviene disipar.

[5] Si para Waite, según parece, algunas cosas son demasiado «materiales» para resultar compatibles con la existencia de un sentido transcendente en los textos donde se hallan, habría que preguntarle qué piensa, por ejemplo, de Rabelais o de Boccaccio.

En primer lugar, nótese bien que decimos «esoterismo cristiano» y no «cristianismo esotérico». No se trata en modo alguno, en efecto, de una forma especial de cristianismo, sino del lado «interior» de la tradición cristiana; y esto no es una cuestión de matiz. Es más, cuando procede distinguir dos caras en una forma tradicional, una exotérica y otra esotérica, debe tenerse bien presente que no se ciñen ambas al mismo dominio, de manera que no puede existir entre ellas conflicto ni oposición de ninguna clase. En concreto, cuando el exoterismo reviste el carácter específicamente religioso, como aquí sucede, el esoterismo correspondiente, aunque basándose en aquél, no tiene en sí mismo nada que ver con el dominio religioso, y se sitúa en un orden completamente diverso. De resultas, este esoterismo no puede en caso alguno estar representado por «Iglesias» o por «sectas» cualesquiera, que, por definición, son siempre religiosas y por ende exotéricas. Éste es también un punto que hemos tratado ya en otras circunstancias, y que por lo tanto basta recordar someramente. Algunas «sectas» han podido surgir de una confusión entre ambos dominios y de una «exteriorización» errónea de datos esotéricos mal comprendidos y aplicados. En cambio las organizaciones iniciáticas verdaderas, manteniéndose estrictamente en su terreno, permanecen forzosamente ajenas a tales desviaciones, y su «regularidad» misma las obliga a no reconocer sino lo que presenta carácter de ortodoxia, inclusive en el orden exotérico. Es, pues, seguro que quienes quieren achacar a las «sectas» lo que concierne al esoterismo o la iniciación yerran el camino y no pueden sino extraviarse. No hay necesidad alguna de mayor examen para descartar toda hipótesis de esa especie; y, si se encuentran en algunas «sectas» elementos que parecen ser de naturaleza esotérica, ha de concluirse, no que tengan en ella su origen, sino muy al contrario, que han sido desviados de su verdadera significación.

Siendo así, ciertas dificultades aparentes quedan inmediatamente resueltas, o, por mejor decir, se advierte que son inexistentes. Así, no tiene sentido preguntarse cuál puede ser la situación, con respecto a la ortodoxia cristiana entendida en sentido ordinario, de una línea de transmisión fuera de la «sucesión apostólica», como la presente en ciertas versiones de la leyenda del Grial. Si se trata de una jerarquía iniciática, la jerarquía religiosa no podría en modo alguno verse afectada por su existencia, de la cual, por lo demás, no tiene por qué tener conocimiento «oficialmente», si cabe hablar así, ya que ella misma no ejerce jurisdicción legítima sino en el dominio exotérico. Análogamente, cuando se trata de una fórmula secreta en relación con ciertos ritos, hay, digámoslo francamente, una singular ingenuidad en quienes se preguntan si la pérdida o la omisión de esa fórmula implica que la celebración de la misa pueda ser considerada inválida: la misa, tal cual es, es un rito religioso, y aquello es un rito iniciático: cada uno vale en su orden, y, aun si ambos tienen en común un carácter «eucarístico», en nada altera esa distinción esencial, así como el hecho de que un mismo símbolo pueda ser interpretado a la vez desde ambos puntos de vista, exotérico y esotérico, no impide a ambos ser enteramente distintos y pertenecientes a dominios totalmente diversos. Cualesquiera que puedan ser a veces las semejanzas exteriores, que por lo demás se explican en virtud de ciertas correspondencias, el alcance y el objetivo de los ritos iniciáticos son

enteramente diferentes de los de los ritos religiosos. Con mayor razón, no cabe indagar si dicha fórmula secreta podría identificarse con una fórmula en uso en tal o cual Iglesia dotada de un ritual más o menos especial; en primer lugar, cuando se trata de Iglesias ortodoxas, las variantes de ritual son por completo secundarias y no pueden en modo alguno recaer sobre nada esencial; además, esos diversos rituales jamás pueden ser sino religiosos, y, como tales, son perfectamente equivalentes, sin que la consideración de uno u otro nos acerque más al punto de vista iniciático. ¡Cuántas investigaciones y discusiones inútiles se ahorrarían si se estuviera, antes que nada, bien informado sobre los principios!

Ahora bien, que los escritos concernientes a la leyenda del Grial hayan emanado, directa o indirectamente, de una organización iniciática, no quiere decir que constituyan un ritual de iniciación, como algunos, con bastante extravagancia, han supuesto. Y es curioso que nunca se haya emitido semejante hipótesis —por lo menos hasta donde sabemos— acerca de obras que describen más claramente un proceso iniciático, como la *Divina comedia* o el *Roman de la Rose*. Es evidente que no todos los escritos que presentan carácter esotérico son por eso rituales. Waite, que rechaza con justa razón este supuesto, destaca las inverosimilitudes que implica: tal es, en especial, el hecho de que el pretendido iniciando hubiere de formular una pregunta, en vez de tener que responder a las preguntas del iniciador, como sucede generalmente; y podríamos agregar que las divergencias existentes entre las diferentes versiones son incompatibles con el carácter de un ritual, que tiene necesariamente una forma fija y bien definida. Ahora bien, ¿impide todo esto que la leyenda se vincule a lo que Waite denomina *Instituted Mysteries*, y que nosotros llamamos más sencillamente las organizaciones iniciáticas? Lo que sucede es que el autor se forma de éstas una idea demasiado estrecha, e inexacta en más de un aspecto: por una parte, parece concebirlas como algo exclusivamente «ceremonial», lo que, señalémoslo de paso, es un modo de ver muy típicamente anglosajón; por otra parte, según un error muy difundido y sobre el cual hemos insistido ya muy a menudo, se las representa más o menos como «sociedades», mientras que, si bien algunas de ellas han llegado a cobrar tal forma, eso no es sino efecto de una especie de degradación por entero moderna. El autor ha conocido sin duda, por experiencia directa, un buen número de esas asociaciones seudoiniciáticas que pululan en Occidente en nuestros días, y, si bien parece haber quedado más bien decepcionado, no ha dejado tampoco, en cierto modo, de verse influido por lo que ha visto en ellas: queremos decir que, por no haber percibido netamente la diferencia entre iniciación auténtica y seudoiniciación, atribuye erróneamente a las verdaderas organizaciones iniciáticas caracteres comparables a los de las falsificaciones con las cuales ha entrado en contacto. Este error entraña todavía otras consecuencias, que afectan directamente, como vamos a ver, a las conclusiones positivas de su estudio.

Es evidente, en efecto, que todo cuanto es de orden iniciático no podría de ninguna manera entrar en un marco tan estrecho como lo sería el de «sociedades» constituidas al modo moderno; pero, precisamente, allí donde Waite no encuentra ya nada que se asemeje de cerca o de lejos a sus «sociedades», se pierde y llega

a admitir la suposición fantástica de una iniciación capaz de existir fuera de toda organización y de toda transmisión regular. Nada mejor podemos hacer aquí que remitir a nuestros estudios anteriores sobre este asunto. Pues, fuera de dichas «sociedades», no ve, al parecer, otra posibilidad que la de una cosa vaga e indefinida a la cual denomina «Iglesia secreta» o «Iglesia interior», según expresiones tomadas de místicos como Eckhartshausen y Lopukin, en las cuales la misma palabra «Iglesia» indica que nos encontramos, en realidad, reconducidos pura y simplemente al punto de vista religioso, merced a alguna de esas variedades más o menos aberrantes en las cuales el misticismo tiende espontáneamente a convertirse en cuanto escapa al control de una estricta ortodoxia. En efecto, Waite es uno más de aquellos, por desgracia tan abundantes en nuestros días, que, por razones diversas, confunden misticismo e iniciación; y llega a hablar indistintamente de una u otra, siendo como son incompatibles entre sí, como si fuesen más o menos sinónimas. Lo que él cree ser iniciación se resuelve, en definitiva, en una simple «experiencia mística»; y nos preguntamos, incluso, si en el fondo no concibe esa «experiencia» como algo «psicológico», lo que nos reduciría a un nivel aún inferior al del misticismo entendido en un sentido propio, pues los verdaderos estados místicos escapan por completo al dominio de la psicología, pese a todas las teorías modernas del género de aquella cuyo más conocido representante es William James. En cuanto a los estados interiores cuya realización pertenece al orden iniciático, no son ni estados psicológicos ni aun estados místicos; son algo mucho más profundo y, a la vez, no son cosas de las que no pueda decirse ni de dónde vienen ni qué son exactamente, sino que, al contrario, implican un conocimiento exacto y una técnica precisa; la sentimentalidad y la imaginación no tienen en ellas parte alguna. Transponer las verdades del orden religioso al orden iniciático no es disolverlas en las nubes de un «ideal» cualquiera; es, al contrario, penetrar su sentido más profundo y más «positivo» disipando todas las nubes que detienen y limitan la visión intelectual de la humanidad ordinaria. A decir verdad, en una concepción como la de Waite, no se trata de esa transposición, sino, todo lo más, si se quiere, de una suerte de prolongación o de extensión en el sentido «horizontal», pues todo cuanto es misticismo se incluye en el dominio religioso y no va más allá; y, para ir efectivamente más allá, hace falta otra cosa que la afiliación a una «Iglesia», calificada de «interior» parece ser, por tener una existencia simplemente «ideal», lo que, para ser más claros, equivale a decir que no es de hecho sino una organización de ensueño.

No podría ser ése verdaderamente el «secreto del Santo Grial», así como tampoco ningún otro auténtico secreto iniciático. Si se quiere saber dónde se encuentra ese secreto, es menester referirse a la constitución, muy «positiva», de los centros espirituales, tal como lo hemos indicado de modo bastante explícito en nuestro estudio sobre *Le Roi du Monde*. A este respecto, nos limitaremos a destacar que Waite toca a veces cosas cuyo alcance parece escapársele: así, habla en varias ocasiones de cosas «sustituidas», que pueden ser palabras u objetos simbólicos; pero esto puede referirse sea a los diversos centros secundarios en tanto que imágenes o reflejos del centro supremo, sea a las fases sucesivas del «oscureci-

miento» que se produce gradualmente, en conformidad con las leyes cíclicas, en la manifestación de esos mismos centros con relación al mundo exterior. Por otra parte, el primero de estos dos casos entra en cierta manera en el segundo, pues la constitución misma de los centros secundarios, correspondientes a las formas tradicionales particulares, sean cuales fueren, señala ya un primer grado de oscurecimiento con respecto a la tradición primordial. En efecto, el centro supremo, desde entonces, ya no está en contacto directo con el exterior, y el vínculo no se mantiene sino por intermedio de centros secundarios. Por otra parte, si uno de éstos llega a desaparecer, puede decirse que en cierto modo ha sido reabsorbido en el centro supremo, del cual no era sino una emanación. También aquí, por lo demás, cabe observar grados: puede ocurrir que un centro tal se haga solamente más oculto y más cerrado, y esto puede ser representado por el mismo simbolismo que el de su desaparición completa, ya que todo alejamiento del exterior es simultáneamente, y en equivalente medida, un retorno hacia el Principio. Queremos aludir aquí al simbolismo de la desaparición definitiva del Grial: que éste haya sido llevado al cielo, conforme a algunas versiones, o transportado al «Reino del Preste Juan», según otras, significa exactamente lo mismo, lo cual Waite parece no sospechar.[6]

Se trata siempre de esa misma retirada de lo exterior hacia lo interior, en razón del estado del mundo en determinada época; o, para hablar con más exactitud, de esa porción del mundo que se encuentra en relación con la forma tradicional considerada. Tal retirada no se aplica aquí, más que al lado esotérico de la tradición, ya que en el caso del cristianismo el lado exotérico ha permanecido sin cambio aparente. Pero precisamente por el lado esotérico se establecen y mantienen los vínculos efectivos y conscientes con el centro supremo. Que algo de él subsista todavía, aun en cierto modo invisiblemente, es forzosamente necesario en tanto que la forma tradicional pertinente permanezca viva; de no ser así, equivaldría a decir que el «espíritu» se ha retirado enteramente de ella y que no queda sino un cuerpo muerto. Se dice que el Grial no fue ya visto como antes, pero no se dice que nadie lo haya visto más; seguramente, en principio por lo menos, se halla siempre presente para aquellos que están «cualificados», aunque de hecho, éstos son cada vez más raros, hasta el punto de no constituir ya sino una ínfima excepción. Y, desde la época en que se dice que los rosacruces se retiraron al Asia, se entienda esto literal o simbólicamente, ¿qué posibilidades de alcanzar la iniciación efectiva pueden encontrar aún abiertas en el mundo occidental?

[6] Que a partir de una carta claramente apócrifa atribuida al Preste Juan, Waite deduzca la inexistencia del mismo, constituye una argumentación por lo menos peculiar. La cuestión de las relaciones de la leyenda del Grial con la orden del Temple es abordada por el autor de forma superficial. Da la sensación de que tiene, inconscientemente sin duda, cierta prisa por descartar puntos demasiado significativos e inconciliables con su «misticismo». Las versiones alemanas de la leyenda merecen, a nuestro juicio, más consideración de la que les concede.

V

Tradición e «inconsciente»[1]

Hemos expuesto ya en otro lugar el papel del psicoanálisis en la obra de subversión que, sucediendo a la «solidificación» materialista del mundo, constituye la segunda fase de la acción antitradicional característica de la época moderna en su totalidad.[2] Conviene retomar el tema, pues desde hace algún tiempo constatamos que la ofensiva psicoanalista va cada vez más lejos, en el sentido de que, dirigiéndose directamente a la tradición so pretexto de explicarla, tiende ahora a deformar su noción de forma peligrosa. A este respecto, cabe hacer una distinción entre versiones desigualmente «avanzadas» del psicoanálisis. Éste, que había sido concebido primeramente por Freud, se encontraba todavía limitado hasta cierto punto por la actitud materialista que él siempre quiso mantener. Por supuesto, el psicoanálisis no por eso dejaba de tener ya un carácter netamente «satánico», pero por lo menos ello le vedaba todo intento de penetrar en ciertos dominios, o, aun cuando lo pretendía, no lograba de hecho sino falsificaciones harto groseras, de donde confusiones que era aún relativamente fácil disipar. Cuando Freud hablaba de «simbolismo», lo que designaba abusivamente no era, por cierto, sino un simple producto de la imaginación humana, variable de un individuo a otro, y sin parecido alguno con el auténtico simbolismo tradicional. Era una primera etapa, y estaba reservado a otros psicoanalistas poder modificar las teorías de su «maestro» en el sentido de una falsa espiritualidad, con el fin de poder, mediante una confusión mucho más sutil, aplicarlas a una interpretación del simbolismo tradicional mismo. Fue sobre todo el caso de C. G. Jung, cuyas primeras tentativas en este dominio datan ya de hace bastante tiempo.[3] Cabe advertir, pues resulta muy significativo, que el punto de partida para elaborar esa interpretación fue una comparación que estableció entre ciertos símbolos y algunos dibujos realizados por enfermos. Se debe reconocer que, en efecto, estos dibujos presentan a veces, con respecto a los símbolos verdaderos, una especie

[1] Publicado en *É. T.*, julio-agosto de 1949.
[2] Véase *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XXXIV.
[3] Véase a este respecto A. Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*.

de semejanza «paródica» que no deja de ser más bien inquietante en cuanto a la naturaleza de lo que los inspira.

Lo que agravó sobremanera la situación es que Jung, para explicar algo de lo que los factores puramente individuales no podían dar cuenta, se vio obligado a formular la hipótesis de un supuesto «inconsciente colectivo», existente de alguna manera en o bajo el psiquismo de todos los individuos humanos, al cual creyó poder referir indistintamente tanto el origen de los símbolos mismos como el de sus caricaturas patológicas. De suyo el término «inconsciente» es impropio, y lo que contiene, en la medida en que pueda tener algo de realidad, pertenece a lo que los psicólogos denominan de modo más habitual el «subconsciente», es decir, el conjunto de las prolongaciones inferiores de la consciencia. Hemos apuntado en otro momento la confusión que se ha establecido continuamente entre «subconsciente» y «supraconsciente». Éste escapa completamente, por su misma naturaleza, del dominio de las investigaciones de los psicólogos, que no dejan jamás, cuando tienen oportunidad de observar algunas de sus manifestaciones, de atribuirlas al «subconsciente». Precisamente esta confusión es la que descubrimos también aquí: que las producciones de los enfermos estudiados por los psiquiatras proceden del «subconsciente», ciertamente no es dudoso; pero, en cambio, todo lo que es de orden tradicional, y especialmente el simbolismo, hay que referirlo al «supraconsciente», es decir, a aquello por lo cual se establece una comunicación con lo suprahumano, mientras que el «subconsciente» tiende, inversamente, hacia lo infrahumano. Se da, pues, una verdadera inversión que es típicamente característica del tipo de explicación de que se trata; y lo que le da una apariencia de justificación es que, en casos como el citado, sucede que el «subconsciente», debido al contacto con influjos psíquicos de orden inferior, «imita como un mono» al «supraconsciente». Para quienes se dejan engañar por semejantes falacias y no son capaces de discernir su verdadera naturaleza, todo ello da lugar a la ilusión que conduce a lo que hemos denominado una «espiritualidad al revés».

Con la teoría del «inconsciente colectivo», se pretende explicar que el símbolo es «anterior al pensamiento individual» y lo trasciende. El problema de fondo, que ni siquiera parece plantearse, estriba en saber la dirección que toma ese trascender: si es hacia abajo, como parece indicarlo la referencia al pretendido «inconsciente», o hacia arriba, como lo afirman expresamente todas las doctrinas tradicionales. Hemos encontrado en un artículo reciente una frase donde esa confusión aparece con la mayor claridad posible: «La interpretación de los símbolos... es la puerta abierta al Gran Todo, es decir, el camino que conduce hacia la luz total a través del dédalo de los oscuros bajos fondos de nuestra individualidad». Por desgracia existen muchas probabilidades de que, perdiéndose en esos «oscuros bajos fondos», se llegue a otra realidad muy diferente de la «luz total». Advirtamos también el peligroso equívoco del «gran todo», que, como la «consciencia cósmica» en la cual algunos aspiran a fundirse, no puede ser aquí ni más ni menos que el psiquismo difuso de las regiones más inferiores del mundo sutil. Consecuentemente, la interpretación psicoanalítica de los símbolos y su interpretación tradicional conducen en realidad a fines diametralmente opuestos.

Todavía cabe otra observación importante: entre las diversas cosas que el «inconsciente colectivo» puede explicar, hay que contar, naturalmente, con el *folk-lore*. Éste es uno de los casos en los que la teoría puede presentar alguna apariencia de verdad. Para ser más exacto, debería hablarse de una especie de «memoria colectiva», como una imagen o un reflejo, en lo humano, de la «memoria cósmica» correspondiente a uno de los aspectos del simbolismo de la luna. Pretender concluir de la naturaleza del *folk-lore* el origen mismo de la tradición, es cometer un error semejante en todo a aquel, tan difundido en nuestros días, que hace considerar como «primitivo» lo que no es sino el efecto de una degradación. Es evidente, en efecto, que el *folk-lore* configurado esencialmente por elementos pertenecientes a tradiciones extinguidas, representa inevitablemente un estado de degradación con respecto a ellas; pero, por otra parte, es el único medio por el cual algo de ellas puede quedar a flote. Sería menester preguntarse también bajo qué condiciones la conservación de tales elementos ha sido confiada a la «memoria colectiva». Como hemos tenido ya oportunidad de decirlo, podemos ver en ello el resultado de una acción plenamente consciente de los últimos representantes de antiguas formas tradicionales en vías de desaparición. Lo seguro es que la mentalidad colectiva, en la medida en que exista algo que así pueda llamarse, se reduce propiamente a una memoria, lo que se expresa en términos de simbolismo astrológico diciendo que es de naturaleza lunar. Es decir, puede desempeñar cierta función conservadora, en la cual consiste precisamente el *folk-lore*, pero es totalmente incapaz de producir o de elaborar nada, especialmente elementos de orden trascendente como lo es por definición cualquier dato tradicional.

La interpretación psicoanalítica pretende negar esta trascendencia de la tradición, pero de forma novedosa, podría decirse, y diferente de las que estaban en curso hasta ahora. No se trata ya, como con el racionalismo en todas sus manifestaciones, bien de una negación radical, bien de una pura y llana ignorancia de la existencia de todo elemento «no humano». Al contrario, parece admitirse que la tradición tenga efectivamente un carácter «no humano», pero desviando completamente la significación de este término. Al final del artículo antes citado, leemos lo siguiente: «Volveremos tal vez sobre estas interpretaciones psicoanalíticas de nuestro tesoro espiritual, cuya "constante" a través de tiempos y civilizaciones diversos demuestra a las claras el carácter tradicional, no humano, si se toma la palabra "humano" en el sentido de separativo, de individual». Aparece aquí, de la mejor manera posible, cuál es la auténtica intención, que, por lo demás —queremos creerlo— no es siempre consciente en quienes escriben cosas de este género, porque debe quedar bien claro que lo que se pone en cuestión a este respecto no es tal o cual individualidad, bien sea la de un «cabeza de escuela» como Jung, sino la «inspiración», muy sospechosa, de donde provienen esas interpretaciones. No es necesario ir muy lejos en el estudio de las doctrinas tradicionales para concluir que, cuando se trata de un elemento «no humano», lo que se entiende por ello, y que pertenece esencialmente a los estados supraindividuales del ser, no tiene nada que ver absolutamente con un factor «colectivo», que en sí mismo, no pertenece en realidad sino al dominio humano individual, al igual que lo que se califica de «se-

parativo», y que, además, por su carácter «subconsciente», no puede en todo caso abrir una comunicación con otros estados sino en la dirección de lo infrahumano. Se capta a primera vista, el proceso de subversión que consiste, apropiándose de ciertas nociones tradicionales, en invertirlas sustituyendo el «supraconsciente» por el «subconsciente», lo suprahumano por lo infrahumano. ¿No es esta subversión mucho más peligrosa aún que la simple negación, y se creerá que exageramos al decir que contribuye a preparar las vías a una verdadera «contratradición» destinada a servir de vehículo a esa «espiritualidad al revés» de la cual, hacia el fin del actual ciclo, el «reino del Anticristo» ha de señalar el triunfo aparente y pasajero?

VI

La ciencia de las letras[1]

(ILMUL-HURÛF)

En el inicio del estudio sobre «La Théodicée de la Kabbale» F. Warrain, después de afirmar que «la hipótesis cabalística consiste en que la lengua hebrea es una lengua perfecta enseñada por Dios al primer hombre», cree necesario formular reservas sobre «la ilusa pretensión de conservar los elementos puros de la lengua natural, cuando de ella sólo se poseen residuos y deformaciones». No por eso deja de admitir que «sigue siendo probable que las lenguas antiguas provengan de una lengua hierática compuesta por inspirados», que «por tanto debe haber en ellas palabras que expresan la esencia de las cosas y sus relaciones numéricas» y que «lo mismo se puede afirmar acerca de las artes adivinatorias». Creemos que será interesante aportar algunas precisiones sobre este tema. Previamente queremos aclarar que F. Warrain se ha situado en una perspectiva, digamos, filosófica, mientras que nosotros nos proponemos atenernos estrictamente aquí, como lo hacemos siempre, al terreno iniciático y tradicional.

Un primer punto sobre el que es interesante llamar la atención es el siguiente: la afirmación según la cual la lengua hebrea sería la lengua misma de la revelación primitiva parece tener un carácter exotérico y no pertenecer al fondo mismo de la doctrina cabalística, sino más bien cubrir superficialmente algo que es mucho más profundo. La prueba estriba en que lo mismo se encuentra igualmente dicho de otras lenguas, y que esta afirmación de «primordialidad», si así puede llamarse, no podría ser tomada literalmente, ni justificarse en todos los casos, puesto que implicaría una contradicción evidente. Concretamente así sucede en la lengua árabe. Es una opinión común muy difundida en los países donde se habla el árabe que éste habría sido la lengua primigenia de la humanidad. Lo llamativo, que nos ha hecho pensar que estamos ante el mismo caso del hebreo, es que esa opinión vulgar está tan poco fundamentada y tan desprovista de autoridad, que se halla en clara contradicción con la auténtica enseñanza tradicional del Islam, según la cual la lengua «adámica» era la «lengua siríaca» (*loghah sûryâniyah*), que, en absoluto tiene que ver con el país actualmente designado con el nombre de Siria, así

[1] Publicado en *V. I.*, febrero de 1931.

como tampoco con ninguna de las lenguas más o menos antiguas cuyo recuerdo se ha conservado entre los hombres hasta hoy. La *loghah sûryâniyah* es, según la interpretación que se da de su nombre, la lengua de la «iluminación solar» (*shems-ishrâqyah*). En efecto, *sûryâ* es el nombre sánscrito del Sol, y ello indicaría que su raíz *sur*, una de las que designan la luz, podría pertenecer a la lengua original. Nos situamos ante la Siria primitiva citada por Homero como una isla situada «más allá de Ogigia», que la identifica con la *Tula* hiperbórea, «donde están las revoluciones del Sol». Según Josefo, la capital de ese país era Heliópolis, «ciudad del Sol»,[2] nombre dado posteriormente a la ciudad de Egipto también llamada *On*, del mismo modo que Tebas habría sido originariamente uno de los nombres de la capital de Ogigia. Los continuos trastrueques de estos nombres, y de muchos otros, serían particularmente interesantes de estudiar en lo relativo a la creación de los centros espirituales secundarios de los diversos periodos, creación que se halla en relación estrecha con la de las lenguas destinadas a servir de «vehículos» a las formas tradicionales correspondientes. Sólo a éstas lenguas se las puede nombrar con propiedad «lenguas sagradas». Precisamente sobre la distinción que existe entre esas lenguas sagradas y las lenguas vulgares o profanas se fundamenta la justificación de los métodos cabalísticos, así como los procedimientos similares que se hallan en otras tradiciones.

Podemos convenir en que, del mismo modo que todo centro espiritual secundario es como una imagen del centro supremo y primordial, tal como ha quedado explicado en nuestro estudio sobre *Le Roi du Monde*, así, toda lengua sagrada, o «hierática» si se prefiere, puede considerarse como una imagen o reflejo de la lengua original, que es la lengua sagrada por excelencia. Ésta es la «palabra perdida», o más bien oculta a los hombres de la «edad oscura», de igual manera que el centro supremo se ha tornado invisible e inaccesible para ellos. Pero no se trata de «residuos y deformaciones»; se trata, muy por el contrario, de adaptaciones regulares que vienen dadas por las circunstancias de tiempos y lugares, es decir, por el hecho de que, según la enseñanza de Seyidi Mohyiddin ibn Arabi al comienzo de la segunda parte de *El-Futûhâtul-Mekkiyah* cada profeta o revelador se veía forzado a usar un lenguaje capaz de ser comprendido por sus oyentes, y por lo tanto más especialmente adaptado a la mentalidad de tal pueblo o de tal época. Ésta es la razón de la diversidad de las formas tradicionales que viene aparejada, como consecuencia inmediata, de las lenguas que les sirven de medios de expresión respectivos. Por tanto, todas las lenguas sagradas deben considerarse verdaderamente como obra de «inspirados», sin ello no serían aptas para la función a que están destinadas. En lo concerniente a la lengua primitiva, su origen debía ser «no humano», como el de la tradición originaria. Toda lengua sagrada participa aún de ese carácter porque es, por su estructura (*el-mabâni*) y por su significado (*el-maâni*), un reflejo de aquella lengua primitiva. Esto puede, traducirse de diferentes formas, que no siempre tienen la misma importancia, pues la cuestión de adaptación in-

[2] Como *La Ciudadela solar* de los Rosacruces, *La Ciudad del sol* de Campanella, etc. A esta primera Heliópolis debiera ser referido en realidad el simbolismo cíclico del Fénix.

terviene también aquí: por ejemplo, la forma simbólica de los signos empleados en la escritura;[3] y también en particular en el hebreo y el árabe, la correspondencia de los números con las letras y, por consiguiente, con las palabras compuestas por ellas.

Ciertamente, no es sencillo para los occidentales darse cuenta de lo que son verdaderamente las lenguas sagradas, ya que, por lo menos en las condiciones actuales, no tienen contacto directo con ninguna de ellas. Recordemos sobre este tema lo ya dicho más genéricamente en otras ocasiones sobre la dificultad de asimilación de las «ciencias tradicionales», sin duda mucho mayor que la de las enseñanzas de orden puramente metafísico, por su carácter especializado, que las une indisolublemente a una determinada forma y que no permite transportarlas tal cual de una civilización a otra, so pena de hacerlas ininteligibles o bien no obtener sino resultados enteramente ilusorios, cuando no completamente falsos. Así, para comprender efectivamente todo el alcance del simbolismo de las letras y de los números, se precisa vivirlo en su aplicación llegando hasta las circunstancias mismas de la vida cotidiana, tal como es posible en algunos países orientales. Pero sería absolutamente quimérico pretender introducir consideraciones y aplicaciones de ese género en las lenguas europeas, para las que no han sido hechas, y en las que el valor numérico de las letras es algo inexistente. Los intentos que algunos han llevado a cabo en este orden de ideas, fuera de todo dato tradicional, son erróneos desde el mismo punto de partida; y si en ocasiones se han obtenido algunos resultados justos, por ejemplo desde el punto de vista «onomántico», ello no prueba el valor y la legitimidad de los procedimientos, sino solamente la existencia de una especie de «intuición» (que, por supuesto, nada tiene que ver con la verdadera intuición intelectual) en los que los han aplicado, hecho por lo demás que ocurre a menudo con las «artes adivinatorias».[4]

Seyidi Mohyiddin, al exponer el principio metafísico de la «ciencia de las letras» (en árabe *ilmul-hurûf*), en su obra *El-Futûhâtul-Mekkiyah*, considera el universo como simbolizado por un libro. Se trata del conocido símbolo del *Liber mundi* de los Rosacruces, y del *Liber vitae* apocalíptico.[5] Los caracteres del libro

[3] Esta forma bien pudo haber sufrido modificaciones correspondientes a readaptaciones tradicionales posteriores, como ocurrió con el hebreo después de la cautividad de Babilonia. Hablamos de readaptación porque es inverosímil que la antigua escritura se hubiera perdido realmente en el corto período de setenta años, y es asombroso que esto pase generalmente inadvertido. Hechos del mismo género, en épocas más o menos alejadas, debieron de producirse igualmente en otras escrituras, concretamente en el alfabeto sánscrito y, en cierta medida, en los ideogramas chinos.

[4] Otro tanto cabe decir, a pesar de la apariencia «científica» de los métodos, en cuanto a los resultados obtenidos por la astrología moderna, tan alejada de la verdadera astrología tradicional. Ésta, cuyas claves parecen olvidadas, era, por lo demás, algo muy distinto a una simple «arte adivinatoria», aunque evidentemente capaz de aplicaciones de este orden, pero con carácter enteramente secundario y «accidental».

[5] Hemos tenido oportunidad de señalar la relación existente entre este simbolismo del «libro de vida» y el del «árbol de vida»: las hojas del árbol y los caracteres del libro representan igualmente a todos los seres del universo (los «diez mil seres» de la tradición extremo-oriental).

son, en principio, escritos todos simultánea e indivisiblemente por la «pluma divina» (*el-Qalamul-ilâhi*). Estas «letras trascendentes» son las esencias eternas o ideas divinas; y, siendo toda letra a su vez un número, se advertirá la connivencia tácita de esta enseñanza con la doctrina pitagórica. Las mismas «letras trascendentes», que son todas las criaturas, una vez que han sido condensadas originariamente en la omnisciencia divina, descienden, por el soplo divino, a los renglones inferiores, para componer y configurar el universo. Se puede establecer aquí la comparación con el papel que desempeñan igualmente las letras en la doctrina cosmogónica del *Séfer Yetsirah*. La «ciencia de las letras» posee además una importancia aproximadamente igual en la cábala hebrea que en el esoterismo islámico.[6]

Partiendo de este principio, se comprenderá sin dificultad la estrecha correspondencia entre las letras y las diversas partes del universo manifestado, más en particular de nuestro mundo. La existencia de las correspondencias planetarias y zodiacales es, a este respecto, lo bastante conocida como para insistir en ello, e incluso notar que esto coloca a la «ciencia de las letras» en estrecha relación con la astrología entendida como ciencia «cosmológica».[7] Por otra parte, en virtud de la analogía constitutiva del «microcosmos» (*el-kawnus-segir*) con el «macrocosmos» (*el-kawnul-kebir*), esas mismas letras corresponden igualmente a las diversas partes del organismo humano. Sobre este tema, señalaremos de paso que existe una aplicación terapéutica de la «ciencia de las letras», en la que cada una de ellas, empleada de determinada manera, sirve para curar las enfermedades que afectan especialmente al órgano correspondiente.

De lo dicho se concluye que la «ciencia de las letras» debe ser enfocada en órdenes diferentes, los cuales pueden reducirse a los «tres mundos»: entendida en su sentido superior, es el conocimiento de todas las cosas en el principio mismo, en tanto que esencias eternas más allá de toda manifestación; en un sentido intermedio, es la cosmogonía, o sea el conocimiento de la producción o formación del mundo manifestado; por último, en el sentido inferior, es el conocimiento de las virtudes de los nombres y los números en tanto que expresan la naturaleza de cada ser, conocimiento que permite en su aplicación ejercer por su medio y en razón de dicha correspondencia, una acción de orden «mágico» sobre los propios seres y sobre los sucesos que les conciernen. Según Ibn Khaldûn, las fórmulas escritas, compuestas por los mismos elementos que constituyen la totalidad de los seres, poseen la facultad de obrar sobre ellos. De ahí que el conocimiento del nombre de un ser, expresión de su naturaleza propia, puede aportar un poder sobre él. Esta aplicación de la «ciencia de las letras» se denomina habitualmente con el nombre de

[6] Es preciso además observar que el «libro del mundo» es a la vez el «mensaje divino» (*Er-Risâlatul-ilâhîyah*), arquetipo de todos los libros sagrados. Las escrituras tradicionales son meras traducciones de él en lenguaje humano. Esto se afirma expresamente del *Veda* y del *Corán*. La idea del «Evangelio eterno» muestra también que esa misma concepción no es enteramente extraña al cristianismo, o que por lo menos no siempre lo ha sido.

[7] Hay también otras correspondencias, con los elementos, las cualidades sensibles, las esferas celestes, etc. Las letras del alifato árabe, que son veintiocho, están igualmente en relación con las mansiones lunares.

sîmîâ.[8] Es importante subrayar que esto va mucho más allá de un simple procedimiento «adivinatorio»: en primer lugar, por medio de un cálculo (*hisâb*) efectuado sobre los números correspondientes a las letras y los nombres, se puede lograr la previsión de determinados acontecimientos.[9] Lo cual constituye en cierto modo un primer grado, el más elemental de todos, y es posible efectuar posteriormente a partir de los resultados de ese cálculo, mutaciones que tendrán el efecto de producir una modificación correspondiente en los acontecimientos mismos.

Es necesario distinguir también aquí grados muy diversos —al igual que sucede con el conocimiento, del que esto no es sino una aplicación u operación—. Cuando esa acción se ejerce sólo en el mundo sensible, se trata del grado más inferior, y entonces puede hablarse propiamente de «magia». Pero es fácil concebir que nos hallamos en otro orden cuando la acción repercute en los mundos superiores. En tal caso, estamos lógicamente en el orden «iniciático» en el sentido más cabal del término. Y sólo puede operar activamente en todos los mundos aquel que ha llegado al grado del «azufre rojo» (*el-Kebrîtul-ahmar*), nombre que indica una asimilación, que podrá parecer a algunos un tanto inesperada, de la «ciencia de las letras» a la alquimia.[10] Estas dos ciencias, entendidas en su sentido profundo, no son en realidad más que una, y lo que ambas expresan, bajo apariencias muy diferentes, no es sino el proceso mismo de la iniciación, que, por lo demás, reproduce rigurosamente el proceso cosmogónico, pues la realización de todas las posibilidades de un ser pasa necesariamente por las mismas fases de la existencia universal.[11]

[8] La palabra *sîmîâ* no parece puramente árabe, proviene verosímilmente del griego *sêmeia*, «signos», lo que la hace aproximadamente equivalente al nombre de la *gematria* cabalística, palabra también de origen griego, pero derivada no de geometría, como comúnmente se cree, sino de *grammateia* (de *grammata*, «letras»).

[9] Puede también obtenerse en algunos casos por un cálculo del mismo género, la solución de cuestiones de orden doctrinal. Esta solución se presenta a veces con marcada forma simbólica.

[10] Seyidi Mohyiddin es llamado *Es-Sheikhul-akbar wa el-Kebrîtul-ahmar.*

[11] Es por lo menos curioso observar que el propio simbolismo masónico, en el que la «Palabra perdida» y su búsqueda tienen un papel relevante, caracteriza los grados iniciáticos mediante expresiones claramente tomadas de la «ciencia de las letras»: deletrear, leer, escribir. El «Maestro», que entre sus atributos tiene la «pizarra», si fuera verdaderamente lo que debe ser, sería no sólo capaz de leer sino también de escribir el «libro de vida», es decir, de cooperar conscientemente en la ejecución del plan del «gran arquitecto del universo». ¡Qué gran distancia existe entre la posesión nominal de ese grado y su posesión efectiva!

VII

El lenguaje de los pájaros[1]

Wa-s-sâffâti saffan
Fa-z-zâjirâti zajran
Fa-t-tâliyâti dhikran...
(«Por los que están ordenados en órdenes
y los que expelen repeliendo
y los que recitan la invocación...»)

Corán, XXXVII, 1-3

Con frecuencia se habla en diversas tradiciones de un lenguaje misterioso denominado «el lenguaje de los pájaros». Denominación claramente simbólica, pues la importancia misma que se da al conocimiento de ese lenguaje, como prerrogativa de una alta iniciación, no permite tomarla literalmente. Se lee en el *Corán*: «Y Salomón fue el heredero de David; y dijo: ¡Oh, hombres!, hemos sido instruidos en el lenguaje de los pájaros (*ullimna mantiqat-tayri*) y colmados de todo bien...» (XXVII, 15). Por otra parte, se contempla a héroes vencedores del dragón, como Sigfrido en la leyenda nórdica, que comprenden perfectamente el lenguaje de los pájaros. Esto permite interpretar fácilmente el simbolismo en cuestión. En efecto, la victoria sobre el dragón tiene como consecuencia inmediata alcanzar la inmortalidad, figurada por algún objeto al cual aquél impide aproximarse, y esta conquista de la inmortalidad conlleva fundamentalmente la reintegración al centro del ser humano, es decir, al punto en el que se establece la comunicación con los estados superiores del ser. Comunicación que la comprensión del lenguaje de los pájaros representa. En efecto, los pájaros son considerados a menudo como símbolos de los ángeles, es decir, de los estados superiores susodichos. Hemos tenido oportunidad de citar en otro lugar[2] la parábola evangélica donde se habla, en este sentido, de «las aves del cielo» que vienen a posarse en las ramas del árbol, el mismo árbol que representa el eje que atraviesa cada estado del ser y vincula todos los estados entre sí.[3]

En el texto coránico que hemos aducido como lema, el término *es-saffât* designa literalmente a los pájaros, y a la vez se aplica simbólicamente a los ángeles (*el-malaïkah*). Así, el primer versículo significa la constitución de las jerarquías ce-

[1] Publicado en *V. I.*, noviembre de 1931.

[2] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III.

[3] En el símbolo medieval del *Peridexion* (corruptela de *Paradision*) se ven los pájaros en las ramas del árbol y el dragón al pie de él (véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX). — En un estudio sobre el simbolismo del «ave del paraíso» (*Le Rayonnement intellectuel*, mayo-junio de 1930), L. Charbonneau-Lassay reproduce una escultura en la que dicha ave figura con una sola cabeza y alas, forma en la cual se encuentran a menudo representados los ángeles.

lestes o espirituales.[4] El segundo versículo expresa la lucha de los ángeles con los demonios, de las potencias celestes contra las potencias infernales, es decir, la oposición entre estados superiores y estados inferiores.[5] En la tradición hindú es la lucha de los *Deva* contra los *Âsura*, y también —según un simbolismo enteramente semejante al que estamos tratando aquí— la lucha del *Garuda* contra el *Nâga*, donde concurre además la serpiente o el dragón que antes mencionábamos. El *Garuda* es el águila, y en otras ocasiones está reemplazado por otras aves como el ibis, la cigüeña, la garza, todos ellos enemigos y destructores de los reptiles.[6] Por último, en el tercer versículo se ve a los ángeles recitar el *dhikr* que, según la interpretación más común, indica la recitación del *Corán*, no del *Corán* expresado en lenguaje humano sino más bien de su prototipo eterno impreso en la «tabla guardada» (*el-lawhul-mahfûz*), que va de los cielos a la tierra como la escala de Jacob, o sea, a través de todos los grados de la existencia universal.[7] De igual modo, en la tradición hindú se afirma que los *Deva*, en su lucha contra los *Âsura*, se protegieron (*achhan dayan*) merced a la recitación de himnos del *Veda* y que por tal razón estos himnos recibieron el nombre de *chhanda*, palabra que designa propiamente el «ritmo». La misma idea se halla contenida en la palabra *dhikr*, que en el esoterismo islámico se aplica a fórmulas rítmicas correspondientes con exactitud a los *mantra* hindúes. La repetición de estas fórmulas pretende producir una armonización de los diversos elementos del ser y suscitar vibraciones capaces, por su repercusión a través de la serie de estados, en jerarquía indefinida, de establecer una comunicación con los estados superiores. Esto constituye, por otra parte, el fundamento esencial y primordial de todos los ritos.

Como se puede observar, nos vemos abocados a lo que decíamos al comienzo sobre el «lenguaje de los pájaros», también llamado «lengua angélica», cuya imagen en el mundo humano es el lenguaje rítmico. En la «ciencia del ritmo», que posee múltiples aplicaciones, se basan en definitiva todos los mecanismos aptos para entrar en comunicación con los estados superiores. A propósito de esto, una tradición islámica narra cómo Adán en el paraíso terrenal hablaba en verso, es decir,

[4] Hay muchos que quieren ver en la palabra *saff*, 'orden, rango', el origen de los términos *sûfi* y *tasáwwuf*. Desde el punto de vista lingüístico no es correcta la derivación; no por eso es menos cierto que, al igual que muchas otras del mismo género, representa una de las ideas realmente contenidas en dichos términos, pues en esencia las «jerarquías espirituales» se identifican con los grados de iniciación.

[5] Esta oposición se traduce en todo ser por la de las dos tendencias, ascendente y descendente, llamadas *sattva* y *tamas* en la doctrina hindú. Es también lo que simboliza el antagonismo de la luz y las tinieblas mazdeístas, personificadas respectivamente en *Ormuzd* y *Ahrimán*.

[6] Véanse, a este respecto, los acertados trabajos de M. Charbonneau-Lassay sobre los símbolos animales de Cristo. Es importante subrayar que la oposición simbólica del ave y la serpiente sólo es aplicable bajo el aspecto maléfico de la última; al contrario, bajo su aspecto benéfico, se une a veces al ave, como en la figura del *Quetzalcóhuatl* de las antiguas tradiciones americanas. También consta en México el combate del águila contra la serpiente. Se puede recodar, para el caso de la asociación de la serpiente y el ave, el texto evangélico: «Sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas» (*San Mateo* X, 16).

[7] Acerca el simbolismo del Libro, al que esto se refiere directamente, véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XIV.

en lenguaje rítmico. Se trata de esa «lengua siríaca» (*loghah sûryâniyah*) de la que hemos hablado en nuestro precedente estudio sobre la «ciencia de las letras», y debe considerarse traducción directa de la «iluminación solar» y «angélica» tal como se manifiesta en el centro del estado humano. Por este motivo los libros sagrados están escritos en lenguaje rítmico, que hace de ellos algo diferente de los simples «poemas», entendidos estos en sentido profano, por mucho que digan los «críticos» modernos llevados de su prejuicio antitradicional. La poesía no era originariamente esa vana «literatura» en que se ha convertido por una degradación cuya explicación ha de buscarse en la marcha decadente del ciclo humano, antes poseía un verdadero carácter sagrado.[8] Pueden encontrarse vestigios de ello incluso en la antigüedad occidental clásica; en ella la poesía era llamada aún «lengua de los dioses», expresión equivalente a las que hemos indicado, porque los «dioses», es decir los *Deva*,[9] son, como los ángeles, la representación de los estados superiores. En latín, los versos recibían el nombre de *carmina*, designación que evoca su uso ritual, pues la palabra *carmen* es idéntica al sánscrito *karma*, que debe tomarse aquí en su sentido peculiar de «acción ritual».[10] Y el propio poeta, en cuanto intérprete de la «lengua sagrada» a través de la cual se transparentaba el Verbo divino, era el *vates*, término que lo caracterizaba como dotado de una inspiración en cierto modo profética. Más tarde, por otra degradación, el *vates* no fue sino un vulgar «adivino»;[11] y el *carmen* (de donde la voz francesa *charme*, 'encanto'), un «encantamiento», es decir, una maniobra de magia barata. Nos hallamos ante un ejemplo más de que la magia, e incluso la hechicería, constituye lo que subsiste como último vestigio de las tradiciones desaparecidas.

Estos retazos bastarán, creemos, para evidenciar cuánto yerran quienes se burlan de los relatos en los que se habla del «lenguaje de los pájaros». Ciertamente es muy fácil y harto simple tachar con desdén de «superstición» todo aquello que no se comprende, pero los antiguos, por su parte, sabían muy bien lo que decían cuando utilizaban el lenguaje simbólico. La verdadera «superstición», en su estricto sentido etimológico (*quod super-stat*), es aquello que vive de las rentas, o sea, en

[8] Puede decirse que, en general, si las artes y las ciencias son hoy profanas ha sido en virtud de tal degradación, que las ha despojado de su carácter tradicional y, por consiguiente, de todo significado transcendente. Nos hemos explicado sobre este asunto en *L'Ésotérisme de Dante*, cap. II, y en *La Crise du monde moderne*, cap. IV.

[9] El sánscrito *Deva* y el latín *Deus* son la misma palabra.

[10] La palabra «poesía» deriva también del verbo griego *poieîn*, que tiene el mismo sentido que la raíz sánscrita *KRI*, de donde proviene *Karma*, y que la encontramos también en el verbo latino *creare* entendido en su acepción primigenia. En el origen se trataba, pues, de algo muy distinto que de la mera producción de una obra artística o literaria, en el sentido profano, único que Aristóteles parece haber tenido presente al hablar de lo que él calificó de «ciencias poéticas».

[11] La palabra «adivino» tiene idéntica resonancia, pues etimológicamente está emparentada con *divinus*, y significa entonces «intérprete de los dioses». Los «aurúspices» (de *aves spicere*, 'observar las aves') observaban el vuelo y el canto de las aves, lo que hay que relacionar con el «lenguaje de los pájaros», entendido aquí en el sentido craso, pero que evoca el «lenguaje de los dioses», pues se consideraba que éstos manifestaban en ellos su voluntad; las aves desempeñaban entonces un papel de «mensajeros» análogo al que se atribuye generalmente a los ángeles (de donde su nombre mismo, pues tal es el sentido propio de la palabra griega *ángelos*), bien que tomado en un aspecto muy inferior.

una palabra, la «letra muerta». Con todo, incluso esta conservación, por poco interesante que pueda parecer, no es cosa tan desdeñable, porque el espíritu, que «sopla donde quiere» y cuando quiere, puede siempre venir a revivificar los símbolos y los ritos y a restituirles, con el sentido que habían perdido antes, la plenitud de su virtud originaria.

Símbolos del centro y del mundo

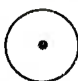
VIII

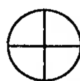
La idea del centro en las tradiciones antiguas[1]

Hemos tenido oportunidad de aludir al «centro del mundo» y a sus diversas representaciones simbólicas. Es preciso retomar la idea del centro, ya que reviste gran importancia en todas las tradiciones antiguas, e indicar también algunos de los principales significados vinculados con ella. Para los modernos, en efecto, dicha idea no evoca automáticamente lo que evocaba a los antiguos; aquí como en todo lo que atañe al simbolismo, muchas cosas han caído en el olvido y ciertos modos de pensamiento dan la sensación de haberse vuelto totalmente extraños a la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos. Conviene, pues, insistir sobre el tema, dado que sobre él la incomprensión es más general y más rotunda.

El centro es, ante todo, el origen, el punto de partida de todas las cosas. Es el punto esencial, sin forma ni dimensiones, por lo tanto indivisible y, en consecuencia, la única imagen que puede darse de la unidad primordial. De él, por irradiación, emana todo lo creado, al igual que de la unidad derivan todos los números, sin que por ello su esencia quede modificada o afectada en modo alguno. Entre el simbolismo geométrico y el simbolismo numérico, en cuanto formas de expresión, se da un paralelismo completo, de tal modo que pueden utilizarse indiferentemente y que incluso se pasa de uno al otro con naturalidad. No podemos olvidar que en ambos casos se trata siempre de simbolismo: la unidad aritmética no es la unidad metafísica, sino una imagen de ella, pero una figura en la que no hay nada de arbitrario, pues existe entre una y otra una relación analógica real, que permite trasladar la idea de la unidad más allá del dominio cuantitativo, hasta el orden trascendental. Lo mismo ocurre con la idea del centro, susceptible de una traslación semejante, que, una vez despojado de su carácter espacial, adquiere categoría de símbolo. El punto central es el Principio, el ser puro. El espacio que llena con su irradiación, y que no es sino esa irradiación misma (el *Fiat lux* del *Génesis*) sin la cual ese espacio no sería sino «privación» y nada, es el mundo en el sentido más amplio del término, a saber: el conjunto de todos los seres y todos los estados de existencia que constituyen la manifestación universal.

[1] Publicado en *Reg.*, mayo de 1926.


Fig. 1

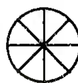

Fig. 2

La representación más sencilla de la idea que acabamos de describir es el punto en el centro del círculo (fig. 1). El punto es el emblema del Principio, y el círculo el del mundo. Es imposible datar el uso de esta figuración, aunque se halla con frecuencia en objetos prehistóricos. Evidentemente hay que ver en ella uno de los signos que se vinculan directamente con la tradición primordial. En ocasiones el punto está rodeado de varios círculos concéntricos, que pueden simbolizar los diferentes estados o grados de la existencia manifestada, dispuestos jerárquicamente según su mayor o menor alejamiento del Principio primordial. El punto en el centro del círculo ha sido considerado también, probablemente desde una época remota, como una figura del sol, que es verdaderamente, en el orden físico, el centro o el «corazón del mundo», cuya figura ha permanecido hasta nuestros días como signo astrológico y astronómico usual del Sol. Tal vez por ello los arqueólogos, allí donde descubren este símbolo le asignan un significado exclusivamente «solar», cuando en realidad tiene un sentido mucho más vasto y profundo. Olvidan o ignoran que el Sol, desde el punto de vista de todas las tradiciones antiguas, es él mismo un símbolo, el del verdadero «centro del mundo» que es el Principio divino.

La relación existente entre el centro y la circunferencia, o entre lo que simbolizan, está perfectamente indicada en el hecho de que la circunferencia no podría existir sin su centro, mientras que éste es absolutamente independiente de aquélla. Tal relación puede señalarse de forma más clara y explícita por medio de radios que parten del centro y llegan a la circunferencia. Los radios pueden, lógicamente, imaginarse en número variable, ya que pueden ser innúmeros, al igual que los puntos de la circunferencia que son sus extremos. De hecho, siempre se han elegido para figuraciones de ese género números que en sí poseen un valor simbólico particular. Aquí, la forma más sencilla es la representada por cuatro radios que dividen la circunferencia en partes iguales, es decir, dos diámetros ortogonales que forman una cruz en el interior del círculo (fig. 2). Esta nueva figura tiene idéntica significación que la primera, pero se le suman sentidos secundarios que la completan: la circunferencia, si se dibuja con un recorrido en determinada dirección, es símbolo de un ciclo de manifestación, como los ciclos cósmicos de los que la doctrina hindú ofrece una teoría ampliamente desarrollada. Las divisiones de la circunferencia delimitadas por las extremidades de los brazos de la cruz corresponden entonces con los diferentes períodos o fases en que se divide el cielo. Esta partición puede realizarse, por así decirlo, a diferentes escalas en función de ciclos más o menos extensos. Así, por ejemplo, obtendremos, ateniéndonos sólo al orden de la existencia terrestre, los cuatro momentos principales del día, las cuatro fases de la luna, las cuatro estaciones del año, y también —según la concepción que hallamos tanto en las tradiciones de la India y de América Central como en las de la

antigüedad grecolatina— las cuatro edades de la humanidad. No hacemos aquí más que indicar someramente algunas consideraciones, para tener una idea de conjunto de lo que expresa el símbolo en cuestión, que por otra parte están vinculadas directamente con lo que diremos a continuación.


Fig. 3


Fig. 4

Entre las representaciones que incluyen un mayor número de radios debemos mencionar especialmente las ruedas o «ruedecillas», que tienen habitualmente seis u ocho (figs. 3 y 4). La «ruedecilla céltica», que se perpetuó a lo largo de casi toda la Edad Media, se presenta en una de esas dos formas. Estos mismos símbolos, sobre todo el segundo, se hallan con frecuencia también en los países orientales, en especial en Caldea y en Asiria, en la India (donde la rueda se llama *chakra*) y en el Tibet. Existe además un estrecho parentesco entre la rueda de seis rayos y el crismón, el cual, en suma, no difiere de aquélla más que en el hecho de que la circunferencia a la que pertenecen los extremos de los rayos normalmente no está trazada. La rueda, en vez de ser simplemente un signo «solar», como comúnmente se afirma en nuestra época, es ante todo un símbolo del mundo, cosa fácilmente comprensible. En el lenguaje simbólico de la India, se alude de continuo a la «rueda de las cosas» o a la «rueda de la vida», que se corresponde claramente con dicho significado. También hallamos la «rueda de la ley», expresión que el budismo ha tomado, como tantas otras, de las doctrinas precedentes, y que originariamente hacía referencia a las teorías cíclicas. Añadamos aún que el zodíaco también está representado en forma de una rueda con doce rayos, como es natural, y que en sánscrito significa literalmente «rueda de los signos». Y tomando el sentido primero de la palabra *râshi*, con que se designan los signos zodiacales, cabría traducirlo asimismo por «rueda de los números».[2]

Entre la rueda y diversos símbolos florales existe también cierta conexión, incluso se puede hablar de verdadera equivalencia.[3] Si se trata de una flor simbólica como el loto, el lirio o la rosa,[4] su apertura representa, entre otras cosas (pues

[2] Notemos igualmente que la «rueda de la fortuna», en el simbolismo de la antigüedad occidental, guarda relaciones muy estrechas con la «rueda de la ley» y también, aunque ello quizá no parezca tan evidente, con la rueda zodiacal.

[3] Entre otros indicios de esta equivalencia, por lo que se refiere a la Edad Media, hemos constatado la rueda de ocho rayos y una flor de ocho pétalos dibujadas una frente a otra en una misma piedra esculpida incrustada en la fachada de la antigua iglesia de Saint-Mexme de Chinon, piedra que data muy probablemente de la época carolingia.

[4] El lirio tiene seis pétalos; el loto, en sus representaciones más corrientes, tiene ocho; las dos formas corresponden, pues, a ruedas de seis y ocho rayos, respectivamente. La rosa presenta un número de pétalos variable, cosa que puede modificar o matizar su significado. — Sobre el simbolismo de la rosa, véase el interesantísimo artículo de L. Charbonneau-Lassay (*Reg.*, marzo de 1926).

estamos ante símbolos de múltiples significados), y por obvia similitud, el despliegue de la manifestación. Dicha apertura o despliegue constituye por lo demás una irradiación en torno al centro. Y al tratarse de figuras «centradas» se justifica su equivalencia con la rueda.[5] En la tradición hindú el mundo es representado a veces en forma de loto en cuyo centro se eleva el *Mêru*, la montaña sagrada que simboliza al polo.

Sigamos con los sentidos del centro, pues hasta ahora sólo hemos expuesto el primero de ellos, el que hace de él la imagen del Principio. Hallaremos otra en el hecho de que el centro es justamente el «medio», el punto equidistante de todos los puntos de la circunferencia, y el que divide todo diámetro en dos partes iguales. Hasta aquí el centro es en cierto modo considerado anterior a la circunferencia: ésta no tiene entidad si no es por la irradiación de aquél. Ahora lo abordamos en función de la circunferencia ya realizada, es decir, se trata de la acción del Principio en el seno de la creación.

El medio entre los extremos, representados por puntos opuestos de la circunferencia es el lugar donde las tendencias contrarias, al llegar a los extremos, se neutralizan y encuentran perfecto equilibrio. Algunas escuelas del esoterismo musulmán, que atribuyen a la cruz un valor simbólico de enorme importancia, llaman «estación divina» (*el-maqâmul-ilâhî*) al centro de la cruz, en el que ven el lugar donde se unifican todos los contrarios, donde se resuelven todas las oposiciones. La idea expresada más en concreto aquí es la de equilibrio, y se identifica con la de la armonía. No son dos ideas diferentes, son dos aspectos de una misma.

Queda un tercer aspecto especialmente vinculado con el punto de vista moral (aunque capaz de acaparar otros significados), a saber: la idea de justicia. Así, es posible relacionar lo ya afirmado con la concepción platónica en la que la virtud ocupa el justo medio entre dos extremos. Desde un punto de vista mucho más universal, las tradiciones extremo-orientales hablan sin cesar del «invariable medio», que es el punto donde se manifiesta la «actividad del cielo». Según la doctrina hindú, en el centro de todo ser y de todo estado de existencia cósmica, reside el reflejo del Principio supremo.

El equilibrio, en el orden de lo manifestado, no es más que el reflejo de la inmutabilidad absoluta del Principio. Para comprender las cosas según esta nueva relación, es preciso imaginar la circunferencia en movimiento, girando sobre su centro, punto único que no participa de ese movimiento. El nombre mismo de la rueda (*rota*) evoca inmediatamente la idea de rotación. Esta rotación es la imagen del cambio permanente al cual están sujetas todas las realidades manifiestas. En dicho giro, sólo hay un único punto que permanece fijo e inmutable: el centro. Esto nos remite a las concepciones cíclicas, de las que hemos hablado más arriba: el recorrido de un ciclo cualquiera, o la rotación de la circunferencia, es la suce-

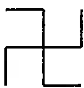
[5] En la figura del crismón con rosa de época merovingia, que ha sido reproducida por L. Charbonneau-Lassay (*Reg.*, marzo de 1926, pág. 298), la rosa central tiene seis pétalos orientados según las brazos del crismón; además, éste está inscrito en un círculo y resulta así más vidente su identidad con la rueda de seis rayos.

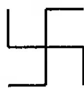
sión, bien temporal, bien de cualquier otro tipo. La fijeza del centro es imagen de la eternidad, donde todas las cosas están presentes en absoluta simultaneidad. Así como la circunferencia no puede girar sino alrededor de un centro fijo, así también el movimiento, que no se basta a sí mismo, necesita un principio situado fuera de él: es el «motor inmóvil» de Aristóteles, también representado por el centro. El Principio inmutable, por el hecho de que todo cuanto existe y todo cuanto cambia o se mueve, no tiene consistencia sino por él y de él depende, da al movimiento su impulso primero y también lo que a continuación lo gobierna, dirige y legisla, porque el mantenimiento del orden del mundo es, en cierto modo, una prolongación del acto creador.

El Principio, al dirigir todas las cosas desde el interior es, según la expresión hindú, el «ordenador interno» (*antaryâmî*), y reside él mismo en el punto más íntimo de todos: en el centro.

En vez de la rotación de una circunferencia en torno a su centro, puede también contemplarse el giro de una esfera alrededor de un eje fijo. El significado simbólico es exactamente el mismo. Por eso las representaciones del «eje del mundo» son tan frecuentes y tan importantes en todas las tradiciones antiguas. El sentido general es en el fondo el mismo que el de las figuras del «centro del mundo», excepto que éstas evocan más el papel del Principio inmutable respecto a la manifestación universal que los otros aspectos en que el centro puede ser presentado. Cuando la esfera, terrestre o celeste, termina su rotación en torno a su eje, tiene dos puntos fijos permanentes: los polos, los extremos del eje o sus puntos de contacto con la superficie de la esfera; por ello la idea de polo es también un equivalente de la idea del centro. El simbolismo referido al polo, que reviste a veces formas complejas, se encuentra también en todas las tradiciones, ocupando incluso un lugar prioritario. Si la mayoría de los científicos modernos no han caído en la cuenta, es porque carecen por completo de la auténtica comprensión de los símbolos.

Las ideas que acabamos de exponer se resumen en una figura clave: la *svástika* (figs. 5 y 6), que es esencialmente el «signo del polo». Pensamos, por otra parte, que en la Europa moderna nunca se ha conocido hasta ahora su verdadero significado. Inútilmente se ha pretendido explicar este símbolo por medio de teorías muy fantasiosas; incluso se ha llegado a ver en él el esquema de un instrumento primitivo destinado a encender fuego. Ciertamente, si existe en efecto algun tipo de relación con el fuego, es por razones muy diferentes. A lo sumo se ve en la *svástika* un símbolo del movimiento, pero esta interpretación es aún insuficiente, pues


Fig. 5


Fig. 6

no se trata de un movimiento cualquiera, sino de un movimiento de rotación en torno a un centro y a un eje inmutable. Precisamente el punto fijo es el elemento fundamental, representado directamente por el símbolo en cuestión. Los demás sig-

nificados que conlleva la figura derivan de él. El centro imprime a todas las cosas el movimiento y, como el movimiento representa la vida, la *svástika* se convierte por ello mismo en símbolo de la vida o, más exactamente, del papel vivificador del Principio con respecto al orden cósmico.

Si comparamos la *svástika* con la figura de la cruz inscrita en la circunferencia (fig. 2), advertimos que, en el fondo, son dos símbolos equivalentes. Ahora bien, la rotación, en vez de estar sugerida en la circunferencia, está sólo indicada en la *svástika* mediante los segmentos añadidos a los extremos de los brazos de la cruz, formando con ellos ángulos rectos. Esos segmentos son tangentes a la circunferencia, y marcan la dirección del movimiento en los puntos correspondientes. Como la circunferencia representa el mundo, el hecho de que esté, digamos, sobreentendida, indica con toda nitidez que la *svástika* no es un símbolo del mundo, sino de la acción del movimiento del Principio en el mundo.[6]

Si la *svástika* se relaciona con la rotación de una esfera, como la esfera celeste, en torno a su eje, el símbolo ha de suponerse trazado en el plano ecuatorial de forma que el punto central sea la proyección del eje sobre ese plano que le es perpendicular. En cuanto al sentido de la rotación indicado por la figura, sólo tiene una importancia secundaria. De hecho, se ven las dos formas que acabamos de reproducir,[7] sin que tenga que haber siempre la intención de establecer entre ellas una oposición.[8] Sabemos bien que, en ciertos países y en ciertas épocas, han surgido cismas cuyos partidarios dieron deliberadamente a la figura una orientación contraria a la que estaba en uso, para afirmar su antagonismo por medio de una manifestación exterior; pero ello en absoluto afecta al sentido esencial del símbolo, que permanece inalterable en todos los casos.

La *svástika* está lejos de ser un símbolo exclusivamente oriental, como a veces se cree. En realidad, es uno de los más difundidos, lo hallamos prácticamente en todo el mundo, desde el Extremo Oriente hasta el Extremo Occidente, existe incluso en ciertos pueblos indígenas de América del Norte. Actualmente, se conserva en la India, en Asia central y oriental; posiblemente sólo en estas regiones se sabe todavía lo que significa. En Europa todavía no ha desaparecido del todo:[9] en

[6] Lo mismo cabría decir del crismón comparado con la rueda.

[7] La palabra *svástika* es, en sánscrito, la única utilizada en todos los casos para designar el símbolo en cuestión. El término *sauvástika*, que algunos han aplicado a una de las dos formas para distinguirla de la otra (que sería entonces la genuina *svástika*), es en realidad un adjetivo derivado de *svástika* y se usa para indicar lo perteneciente o relativo a ese símbolo o a sus significados.

[8] La misma observación podría hacerse con respecto a otros símbolos, y en particular al crismón constantiniano, en el que la P ['ro'] se halla a veces invertida. A veces se ha querido ver ahí un signo del Anticristo: esta intención puede efectivamente haber existido en ciertos casos, pero hay otros en que es imposible admitirla (en las catacumbas, por ejemplo). Asimismo, el «cuatro de cifra» gremial, que no es más que una modificación de la P del crismón (véase cap. LXVII), se encuentra tanto recto como invertido, y no cabe ver en ello una rivalidad entre distintos gremios o una marca de distinción, puesto que ambas formas son usadas por un mismo gremio.

[9] No aludimos aquí al arbitrario uso de la *svástika* por parte determinados grupos políticos alemanes, que lo han convertido en un signo de antisemitismo, so pretexto de que ese emblema sería patrimonio de la sedicente «raza aria»; todo esto es pura fantasía.

Lituania y Curlandia, los campesinos siguen trazando este signo en sus casas; ciertamente ya no conocen su sentido y no ven en él sino una especie de talismán protector. Lo que quizá es más curioso todavía es que le dan su nombre sánscrito de *svástika*.[10] En la Antigüedad, descubrimos este signo concretamente entre los celtas y en la Grecia prehelénica.[11] Incluso en Occidente, como ha observado L. Charbonneau-Lassay,[12] constituyó antiguamente uno de los emblemas de Cristo y permaneció en vigor como tal hasta fines de la Edad Media. Como el punto en el centro del círculo y como la rueda, este signo se remonta indudablemente a épocas prehistóricas. Nosotros vemos en él, sin el menor asomo de duda, uno de los vestigios de la tradición primordial.

No hemos indicado aún todos los significados del centro: si en primer lugar es un punto de partida, es también un punto de llegada; si todo ha salido de él, todo debe al final retornar a él. Puesto que todas las cosas sólo existen por el Principio, sin el cual no podrían subsistir, debe haber entre ellas y él un vínculo permanente, representado por los radios que unen todos los puntos de la circunferencia con el centro. Estos radios pueden recorrerse en dos direcciones opuestas: primero del centro a la circunferencia, y después volviendo de la circunferencia hacia el centro. Son como dos fases complementarias: la primera está representada por un movimiento centrífugo y la segunda por un movimiento centrípeto. Dichas fases pueden compararse a las de la respiración, siguiendo un simbolismo al cual se refieren con frecuencia las doctrinas hindúes. Por otra parte, se da también una analogía no menos llamativa con la función fisiológica del corazón. En efecto, la sangre parte del corazón, se distribuye por todo el organismo, lo vivifica, y al final retorna. La función del corazón en cuanto centro del organismo es verdaderamente crucial y se corresponde por entero con la idea que debemos formarnos del centro en su más pleno sentido.

Todos los seres, que en esencia dependen de su Principio, consciente o inconscientemente han de aspirar a retornar a él. Esta tendencia de vuelta hacia el centro posee también, en todas las tradiciones, su representación simbólica. Nos referirnos a la orientación ritual, que es propiamente la dirección hacia un centro espiritual, imagen terrestre y sensible del verdadero «centro del mundo». La orientación de las iglesias cristianas no es, en el fondo, sino un caso particular de ese simbolismo, y se refiere esencialmente a la misma idea, común a todas las religiones. En el Islam, esa orientación (*qibla*) es como la materialización, por así decirlo, de la intención (*niyya*) por la cual todas las potencias del ser deben ser dirigidas hacia el Principio divino.[13] Sería fácil aducir otros muchos ejemplos. Mucho habría que decir sobre este asunto, pero ya tendremos oportunidad de retomarlo

[10] El lituano es, de todas las lenguas europeas, la más semejante al sánscrito.

[11] Existen diversas variantes de la *svástika*, por ejemplo una de ramas curvas (a modo de dos eses cruzadas), que hemos visto en una moneda gala. Por otra parte, ciertas figuras de carácter puramente decorativo, como las denominadas «grecas», derivan originariamente de la *svástika*.

[12] *Reg.*, marzo de 1926, págs. 302-303.

[13] La palabra «intención» debe tomarse aquí en su sentido estrictamente etimológico (de *in-tendere*, 'tender hacia').

en los estudios siguientes. Bástenos de momento indicar brevemente un último aspecto del simbolismo del centro. A saber: el centro es a la vez el principio y el fin de todas las cosas; es, según un simbolismo conocido, el *alfa* y la *omega*. Mejor aún, es el principio, el centro y el fin. Estos tres aspectos están presentes en los tres elementos del monosílabo *Aum*, al cual L. Charbonneau-Lassay había aludido como emblema de Cristo, y cuya afinidad con la *svástika* en los gráficos del monasterio de los Carmelitas de Loudun nos parece particularmente interesante. En efecto, ese símbolo, mucho más completo que el *alfa* y la *omega*, preñado de significados que podrían dar lugar a desarrollos casi indefinidos, es, por una de las concordancias más asombrosas que puedan encontrarse, común a la antigua tradición hindú y al esoterismo cristiano de la Edad Media. En ambos casos, es igualmente y por excelencia un símbolo del Verbo, que es real y verdaderamente el «centro del mundo».

IX

Las flores simbólicas[1]

El empleo de las flores dentro del mundo simbólico se halla, como nadie ignora, muy difundido y se puede reconocer en la mayoría de las tradiciones. Asimismo, es muy complejo. Por ello nos vamos a limitar a indicar algunos de sus significados más genéricos. Es evidente que, según se tome como símbolo tal o cual flor, el sentido ha de variar, al menos en sus modalidades secundarias, y también que, como ocurre generalmente en el simbolismo, cada flor puede tener en sí pluralidad de significaciones, vinculadas mutuamente por ciertas correspondencias.

Uno de sus sentidos claves es el que se refiere al principio femenino y pasivo de la manifestación, es decir a *Prakrti*, la sustancia universal. La flor equivale a otros muchos símbolos, entre los cuales uno de los más importantes es la copa. Como ella, la flor evoca por su forma misma la idea de «receptáculo», como lo es *Prakrti* para los influjos emanados de *Purusha*, y como se habla corrientemente del «cáliz» de una flor. Por otra parte, la apertura de la flor representa a la vez el desarrollo de la manifestación, considerada como producción de *Prakrti*. Este doble sentido es muy patente en el caso del loto, la flor simbólica por excelencia en Oriente, con su característica especial de abrirse en la superficie de las aguas. Esta flor, como hemos explicado en otro lugar, representa siempre el ámbito de determinado estado de manifestación, o la superficie de reflexión del «rayo celeste» que expresa el influjo de *Purusha* sobre ese ámbito para realizar las posibilidades contenidas potencialmente en él, envueltas en la indiferenciación primordial de *Prakrti*.[2]

La recién indicada relación con la copa nos hace pensar, lógicamente, en el simbolismo del Grial en las tradiciones occidentales. Cabe realizar a este respecto una observación muy interesante: es sabido que, entre los diversos objetos que la leyenda asocia al Grial, figura especialmente una lanza, que en la adaptación cristiana es la lanza del centurión Longinos con la que abrió la llaga del costado de Cristo de donde manaron la sangre y el agua recogidas por José de Arimatea en la copa

[1] Publicado en *É. T.*, abril de 1936.
[2] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXIV.

de la Cena. No es menos cierto que dicha lanza, o alguno de sus equivalentes en las tradiciones anteriores al cristianismo, existía como símbolo complementario de la copa.[3] La lanza, colocada verticalmente, es una de las figuras del «eje del mundo», identificable con el «rayo celeste» susodicho. Pueden recordarse asimismo las socorridas afinidades del rayo solar con armas como la lanza o la flecha, sobre las que no podemos insistir en este trabajo. Por otra parte, en algunas ilustraciones, caen gotas de sangre de la lanza a la copa. Gotas que, en su sentido más inmediato, no son aquí sino la imagen de los influjos emanados de *Purusha*, evocando el simbolismo védico del sacrificio de *Purusha* en el origen de la manifestación.[4] Todo ello nos lleva directamente a la cuestión del simbolismo floral del que nos hemos alejado sólo en apariencia con las consideraciones anteriores.

En el mito de Adonis (que significa «el Señor»), cuando el héroe es herido de muerte por el colmillo de un jabalí, que desempeña aquí idéntica función que la lanza, su sangre derramada en tierra hace surgir una flor. Sin gran dificultad pueden hallarse ejemplos similares. En el simbolismo cristiano, esto aparece igualmente: así, L. Charbonneau-Lassay ha señalado «un molde para hostias, del siglo XII, en el que se ven gotas de la sangre de las llagas del Crucificado que se trasforman en rosas, y la vidriera del siglo XIII de la catedral de Angers con la sangre divina, fluyendo en arroyuelos que se abren, asimismo, en forma de rosas».[5] La rosa es en Occidente, junto con el lirio, uno de los equivalentes más habituales de lo que es en Oriente el loto. Da la sensación en este caso de que el simbolismo de la flor es referido sólo a la producción de la manifestación[6] y que *Prakrti* se encuentre más bien representada por el suelo mismo que la sangre vivifica. Pero hay otros casos en los que parece ser de otro modo. En el artículo citado Charbonneau-Lassay reproduce un diseño bordado en una sacra del altar de la abadía de Fontevrault, de la primera mitad del siglo XVI, que se conserva en el museo de Nápoles; en él se ve la rosa al pie de una lanza dispuesta verticalmente y a lo largo de la cual llueven gotas de sangre. Esta rosa está allí asociada a la lanza al igual que lo está la copa en otros casos, y ciertamente da la sensación de recoger gotas de sangre más que provenir de la transformación de una de ellas. Es evidente que ambos significados no se oponen en absoluto sino más bien se complementan. Las gotas, al caer sobre la rosa, la vivifican y la hacen abrirse. De hecho, este papel simbólico de la sangre siempre tiene su razón de ser en la relación directa de ella con el principio vital, trasladado aquí al orden cósmico. Esa lluvia de sangre es comparable al «rocío celeste» que, según la doctrina cabalística, emana del «árbol de la

[3] Véase *Le Roi du Monde*, cap. V. Entre los diferentes casos de uso simbólico de la lanza destacaríamos curiosas semejanzas hasta en detalles como éste: entre los griegos, la lanza de Aquiles curaba las heridas causadas por ella; la leyenda medieval atribuye la misma virtud a la lanza de la Pasión.

[4] Viene a cuento mentar aquí el conocido simbolismo del pelícano.

[5] *Reg.*, enero de 1925. Valga recordar la representación de las cinco llagas de Cristo con cinco rosas, una de ellas sita en el centro de la cruz y las otras cuatro entre los brazos, conjunto que constituye asimismo uno de los principales símbolos de los Rosacruces.

[6] Debe quedar bien claro, para que esta interpretación no dé lugar a ninguna clase de objeciones, que existe una relación muy estrecha entre «creación» y «Redención», que no son en suma sino dos aspectos de la operación del Verbo divino.

vida», otra figura del «eje del mundo», y cuyo influjo vivificante está vinculado a la idea de la redención cristiana. El rocío desempeña, por último, un papel preponderante en el simbolismo alquímico y rosacruz.[7]

Si la flor se considera como representación del desarrollo de la manifestación, también puede relacionarse con otros símbolos. De ellos habrá que destacar especialmente el de la rueda, que se halla prácticamente en todas las tradiciones, con un número de rayos variables en función de lo figurado, pero siempre con un valor simbólico particular de por sí. Las ruedas más habituales son de seis y de ocho rayos. La «ruedecilla» celta, perpetuada a través de casi toda la Edad Media occidental, aparece en alguna de estas dos formas. Las mismas imágenes, sobre todo la segunda, se encuentran con gran frecuencia en los países orientales, particularmente en Caldea y Asiria, en la India y en el Tibet. Ahora bien, la rueda es siempre, ante todo, un símbolo del mundo. En el lenguaje simbólico de la tradición hindú, se habla constantemente de la «rueda de las cosas» o de la «rueda de la vida», lo que corresponde netamente a dicho significado. Las alusiones a la «rueda cósmica» no son menos frecuentes en la tradición extremo-oriental. Todo esto es suficiente para establecer el estrecho parentesco de tales figuras con las flores simbólicas, cuya apertura es una irradiación en torno al centro, ya que ellas son también figuras «centradas». Se sabe que en la tradición hindú el mundo se representa a veces en forma de loto en cuyo centro se eleva el *Mêru*, la «montaña polar». Se dan correspondencias manifiestas que refuerzan aún más la relación entre el número de pétalos de algunas de esas flores y el de los rayos de la rueda: por ejemplo, el lirio tiene seis pétalos y el loto, en las representaciones más comunes, ocho, de modo que se corresponden respectivamente con las ruedas de seis y de ocho rayos susodichas.[8] Por lo que respecta a la rosa, dibujada con un número variable de pétalos, advertiremos tan sólo y de modo general, que los números cinco y seis se refieren respectivamente al «microcosmos» y al «macrocosmos». Es más, en el simbolismo alquímico, la rosa de cinco pétalos, situada en el centro de la cruz que representa los cuatro elementos, es a su vez, como lo hemos señalado en otro estudio, el símbolo de la «quintaesencia», la cual desempeña en relación a la manifestación corporal un papel análogo al de *Prakrti*.[9]

Por último, mencionaremos el parentesco de las flores de seis pétalos y de la rueda de seis rayos con algunos símbolos no menos difundidos, como el «crismón», sobre él volveremos en otra ocasión.[10] Por ahora, nos basta haber mostrado las dos

[7] Véase *Le Roi du Monde*, cap. III. Los amigos del simbolismo fóncio descubrirán sin dificultad el parentesco existente entre el nombre del rocío (*ros*) y el de la rosa (*rosa*).

[8] Véase nota 3 del cap. VIII. La rueda, además, se encuentra muy a menudo figurada en las iglesias románicas, y la misma roseta gótica, cuyo nombre la asimila a los símbolos florales, parece derivada de aquélla, de suerte que se vincularía así, por una filiación ininterrumpida, con la antigua «ruedecilla» celta.

[9] *La Théorie hindoue des cinq éléments.*

[10] L. Charbonneau-Lassay ha subrayado el nexo entre la rosa y el crismón (*Reg.*, marzo de 1926) en una figura de ese tipo tomada de un ladrillo merovingio; la rosa central tiene seis pétalos, orientados según las ramas del crismón; además, éste se halla inscrito en un círculo, lo que demuestra claramente su identidad con la rueda de seis rayos.

similitudes más importantes de los símbolos florales: con la copa, referidos a *Prakrti*, y con la rueda referidos a la manifestación cósmica. Por otra parte, la relación entre estos dos significados es, al fin y al cabo, una relación de principio a consecuencia, en cuanto *Prakrti* es la raíz misma de toda manifestación.

X

El triple recinto druídico[1]

Paul Le Cour remarcaba en *Atlantis* (julio-agosto de 1928) un curioso símbolo trazado en una piedra druídica descubierta hacia 1800 en Suèvres (Loir-et-Cher). Fue estudiada previamente por E. C. Florance, presidente de la Sociedad de Historia natural y de Antropología de Loir-et-Cher, quien piensa que la localidad en que se encontró la piedra podría haber sido el lugar de la reunión anual de los druidas, situado, según César, en los confines del país de los carnutos.[2] Le llamó la atención que el mismo signo se encontrara en un sello de oculista galorromano,

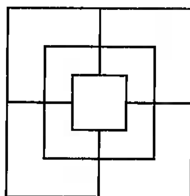


Fig. 7

hallado hacia 1870 en Villefranche-sur-Cher (Loir-et-Cher), y lanzó la idea de que podría tratarse de la representación de un triple recinto sagrado. El símbolo lo constituyen tres cuadrados concéntricos unidos entre sí por cuatro rectas perpendiculares (fig. 7).

En el mismo momento en que aparecía el artículo de *Atlantis* indicábamos nosotros a Florance el mismo símbolo grabado en una gran piedra de cimiento en un contrafuerte de la iglesia de Sainte-Gemme (Loir-et-Cher), piedra que parece de

[1] Publicado en *V. I.*, junio de 1929.

[2] César dice: *in finibus Carnutum*; la interpretación, nos parece, se presta a alguna duda, pues *fines* no siempre significa 'confines', sino que a menudo designa al país mismo. Por otra parte, no parece que se haya encontrado en Sèvres nada que recuerde al *Omphalos*, el cual, en el *Mediolanon* o *Medionémeton* de la Galia, debía ser figurado por un menhir, conforme a la usanza de los pueblos célticos.

proveniencia anterior a la construcción de la iglesia y que incluso podría remontarse igualmente al druidismo. La verdad es que, como muchos otros símbolos celtas, en particular el de la rueda, esa figura estuvo en vigor hasta la Edad Media, pues L. Charboneeau-Lassay la ha encontrado entre los grafitos de la torre de Chinon,[3] juntamente con otra no menos antigua, formada por ocho rayos e inscrita en

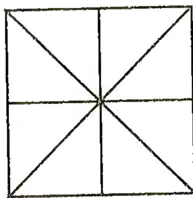


Fig. 8

un cuadrado (fig. 8), que se encuentra en el «betilo» de Kermaria estudiado por J. Loth,[4] monumento al que hemos tenido ocasión de aludir en otro lugar.[5] P. Le Cour indica que el símbolo del triple cuadrado se encuentra también en Roma, en el claustro de San Pablo, del siglo XIII, y que era también conocido en la Antigüedad fuera del ámbito celta, puesto que él mismo lo ha encontrado varias veces en la Acrópolis de Atenas y en las losas del Partenón y del Erecteión.

Creemos muy correcto interpretar que el símbolo representa un triple recinto. P. Le Cour establece al respecto una relación con lo que Platón dice, hablando de la metrópoli de los Atlantes, al describir el palacio de Poseidón como edificado en el centro de tres recintos concéntricos comunicados por canales, lo que, en efecto, forma una figura análoga, pero circular en vez de cuadrada.

Ahora bien: ¿cuál puede ser el significado de esos tres recintos? Inmediatamente pensamos que debía de tratarse de tres grados de iniciación, de modo que su conjunto habría sido en cierto modo la figura de la jerarquía druídica. El hecho de que la misma figura se encuentre entre otros pueblos distintos a los celtas indicaría que en otras formas tradicionales había jerarquías constituidas según el mismo modelo, lo que es enteramente normal. La división de la iniciación en tres grados es, por otra parte, la más frecuente y, podríamos decir, la más fundamental: todas las otras representan, con respecto a ella, meras subdivisiones o desarrollos más o menos complicados. Nos sugirió esta idea el haber conocido anteriormente documentos que, acerca de ciertos sistemas masónicos de altos grados, describen estos grados precisamente como otros tantos recintos sucesivos trazados en torno a un punto central.[6] Tales documentos son incomparablemente menos antiguos que los monumentos de los que estamos

[3] *Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon.*

[4] «L'"Omphalos" chez les Celtes», en *Revue des Études anciennes*, julio-septiembre de 1915.

[5] *Le Roi du Monde*, cap. XI; «L'"Omphalos", symbole du Centre», en *Reg.*, junio de 1926.

[6] M. Le Cour observa que el punto central está señalado en la mayoría de las figuras que ha visto en la Acrópolis de Atenas.

hablando; no obstante, puede hallarse en ellos un eco de tradiciones muy anteriores y, sea como fuere, nos ofrecían un oportuno punto de partida para establecer interesantes relaciones.

Debe tenerse muy presente que la explicación así propuesta no es en absoluto incompatible con algunas otras, como la de P. Le Cour, quien referiría los tres recintos a los tres círculos de la existencia reconocidos por la tradición celta; esos tres círculos, que con otra forma se encuentran también en el cristianismo, son, por otra parte, lo mismo que los «tres mundos» de la tradición hindú. En ésta, además, los círculos celestes se representan a veces como otros tantos recintos concéntricos que rodean al *Mêru*, o sea, la montaña sagrada que simboliza el «polo» o el «eje del mundo», y descubrimos también ahí una sorprendente afinidad. Lejos de excluirse, las dos explicaciones se armonizan a la perfección, y hasta podría decirse que en cierto sentido coinciden, pues, si se trata de iniciación real, sus grados corresponden a otros tantos estados del ser, y estos estados son los que en todas las tradiciones se describen como mundos diferentes; téngase en cuenta que la «localización» tiene carácter puramente simbólico. Hemos explicado ya, con motivo de Dante, que los cielos son propiamente «jerarquías espirituales», es decir, grados de iniciación,[7] y es obvio que se refieren al mismo tiempo a los grados de la existencia universal, pues, como decíamos entonces,[8] en virtud de la analogía constitutiva del macrocosmos y del microcosmos, el proceso iniciático reproduce rigurosamente el proceso cosmogónico. A lo que hay que añadir que, en general, lo propio de toda interpretación verdaderamente iniciática es no ser jamás exclusiva, sino, al contrario, comprender sintéticamente en sí el resto de interpretaciones posibles; por eso el simbolismo, con sus múltiples sentidos superpuestos, es el medio de expresión normal de toda enseñanza iniciática auténtica.

En dicha explicación el sentido de las cuatro rectas dispuestas en forma de cruz que comunican los tres recintos se aclara de inmediato: son canales por medio de los cuales la enseñanza de la doctrina tradicional se comunica de arriba abajo, a partir del grado supremo que es su depositario, y se reparte jerárquicamente a los demás grados. La parte central de la figura corresponde, pues, a la «fuente de enseñanza» de que hablan Dante y los «Fieles de Amor»,[9] y la disposición crucial de los cuatro canales que parten de ella los identifica con los cuatro ríos del *Pardes*.

Conviene señalar, a este propósito, que entre las dos formas, circular y cuadrada, de la figura de los tres recintos existe un importante matiz de diferencia: se refieren, respectivamente, al simbolismo del paraíso terrestre y al de la Jerusalén celeste, según lo que hemos explicado en una de nuestra obras.[10] En efecto, hay siempre analogía y correspondencia entre el comienzo y el fin de un ciclo cualquiera, pero al final el círculo es sustituido por el cuadrado, y así se verifica lo que

[7] *L'Ésotérisme de Dante*, cap. II.
[8] Ibíd., cap. VI.
[9] Véase nuestro artículo en *V. I.*, febrero de 1929.
[10] *Le Roi du Monde*, cap. XI; sobre las relaciones entre el paraíso terrenal y la Jerusalén celeste, véase también *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII.

los hermetistas designaban simbólicamente como la «cuadratura del círculo»:[11] la esfera, que representa el desarrollo de las posibilidades por expansión del punto primordial central, se transforma en un cubo cuando ese desarrollo ha concluido y el equilibrio final ha sido alcanzado por el ciclo en cuestión.[12] Para aplicar más particularmente estas observaciones a la cuestión que ahora nos ocupa, diremos que la forma circular debe representar el punto de partida de una tradición, tal como sucede en lo que concierne a la Atlántida,[13] y la forma cuadrada, su punto terminal, correspondiente a la constitución de una forma tradicional derivada de aquélla. En el primer caso, el centro de la figura sería entonces la fuente de la doctrina, mientras que en el segundo sería más propiamente su depósito, teniendo, entonces, la autoridad espiritual un papel sobre todo de conservación; aunque, naturalmente, el simbolismo de la «fuente de enseñanza» se aplica a uno y otro caso.[14]

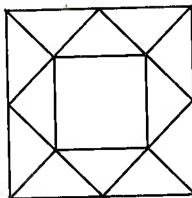


Fig. 9

Desde el punto de vista del simbolismo numérico, ha de notarse aún que el conjunto de los tres cuadrados forma el duodenario. Dispuestos de otro modo (fig. 9), los tres cuadrados, a los cuales se agregan además cuatro líneas en cruz, constituyen la figura en la que los antiguos astrólogos inscribían el zodíaco.[15] Esta figura era considerada, por otra parte, como la de la Jerusalén celeste, con sus doce

[11] Esta cuadratura no puede obtenerse en el «devenir» o en el movimiento del ciclo, puesto que expresa la fijación resultante del «paso al límite», y, siendo todo movimiento cíclico propiamente indefinido, el límite no puede alcanzarse recorriendo sucesiva y analíticamente todos los puntos correspondientes a cada momento del desarrollo de la manifestación.

[12] Viene a cuento evocar aquí el símbolo masónico de la «piedra cúbica», que alberga también la idea de «acabamiento» o perfección, es decir, el cabal cumplimiento de las posibilidades implicadas en determinado estado.

[13] Quede claro, sin embargo, que la tradición atlante no es la tradición primordial para el presente *Manvántara*, y que sólo es secundaria con respecto a la tradición hiperbórea. Sólo relativamente cabe considerarla punto de partida, en lo que concierne a determinado período, que no es sino una de las subdivisiones del *Manvántara*.

[14] La otra figura que hemos reproducido más arriba (fig. 8) se presenta a menudo también con forma circular: es entonces una de las variedades más habituales de la rueda, y esta rueda de ocho rayos es en cierto sentido un equivalente del loto de ocho pétalos, más propio de las tradiciones orientales, así como la rueda de seis rayos equivale al lirio de seis pétalos (véanse nuestros artículos sobre «Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives» y «L'idée du Centre dans les traditions antiques», en *Reg.*, noviembre de 1925 y mayo de 1926).

[15] Las cuatro líneas en cruz van colocadas entonces diagonalmente con respecto a los dos cuadrados extremos, y el espacio comprendido entre éstos se encuentra dividido en doce triángulos rectángulos iguales.

puertas, tres en cada costado; y existe una relación evidente con la significación que acabamos de indicar para la forma cuadrada. Podrían establecerse aún muchas otras relaciones, no cabe duda, pero creemos que estas pocas notas, por incompletas que sean, contribuirán de por sí a aportar alguna luz sobre la misteriosa cuestión del triple recinto druídico.

XI

Los Guardianes de Tierra Santa[1]

Entre las atribuciones de las órdenes de caballería, en particular de los templarios, una de las más conocidas, pero no de las mejor comprendidas por lo general, es la de «Guardianes de Tierra Santa». Ateniéndonos al sentido más superficial, encontramos una explicación inmediata de este hecho en la conexión existente entre el origen de esas órdenes y las Cruzadas, pues, tanto para los cristianos como para los judíos parece que la «Tierra Santa» designa solamente a Palestina. No obstante, la cuestión se torna más compleja cuando se advierte que diversas organizaciones orientales de indudable carácter iniciático como los asacíes y los drusos, han tomado igualmente ese mismo título de «Guardianes de Tierra Santa». Aquí, en efecto, no puede tratarse ya de Palestina; y, por otra parte, sorprende cómo esas organizaciones presentan un número considerable de rasgos comunes con las órdenes de caballería occidentales, y cómo algunas de éstas estuvieron incluso históricamente relacionadas con aquéllas. ¿Qué debe, pues, entenderse en realidad por «Tierra Santa»? ¿a qué corresponde exactamente ese papel de «guardianes» que parece vinculado a un género de iniciación determinado, que podríamos denominar iniciación «caballeresca», dando a este término una extensión mayor de la que se le atribuye de ordinario pero que las analogías existentes entre las diversas formas bastarían ampliamente para justificar?

Ya hemos mostrado en otro lugar, especialmente en nuestro estudio sobre *Le Roi du Monde*, que la expresión «Tierra Santa» tiene cierto número de sinónimos: «Tierra pura», «Tierra de los santos», «Tierra de los bienaventurados», «Tierra de los vivos», «Tierra de inmortalidad». Estas designaciones equivalentes se encuentran en las tradiciones de todos los pueblos, y se aplican fundamentalmente a un centro espiritual cuya localización en una región determinada puede entenderse, según los casos, literal o simbólicamente, o en ambos sentidos a la vez. Toda «Tierra Santa» es designada además mediante expresiones como las de «centro del mundo» o «corazón del mundo». Esto requiere alguna explicación, pues estas designaciones uniformes, aunque diversamente aplicadas, podrían fácilmente dar lugar a confusiones.

[1] Publicado en *V. I.*, agosto-septiembre de 1929.

Si consideramos, por ejemplo, la tradición hebrea, vemos que se habla en el *Séfer Yetsirah* del «santo palacio» o «palacio interior», que es el verdadero «centro del mundo», en el sentido cosmogónico del término; y vemos también que ese «santo palacio» tiene su imagen en el mundo humano por la residencia, en cierto lugar, de la *Shekinah*, que es la «presencia real» de la divinidad.[2] Para el pueblo de Israel, esa residencia de la *Shekinah* era el tabernáculo (*mishkan*), que por esa razón era considerado por él como el «corazón del mundo», pues constituía efectivamente el centro espiritual de su propia tradición. Este centro, por lo demás, no fue al comienzo un lugar fijo; cuando se trata de un pueblo nómada, como era el caso, su centro espiritual debe desplazarse con él, aunque permaneciendo siempre en el corazón de ese desplazamiento. «La residencia de la *Shekinah* —dice P. Vuillaud— sólo se fijó el día en que se construyó el templo, para el cual David había preparado el oro, la plata y todo cuanto era necesario a Salomón para dar cumplimiento a la obra[3]. El tabernáculo de la santidad de *Jehovah*, la residencia de la *Shekinah*, es el sancta sanctorum, que es el corazón del templo, el cual es a su vez el centro de Sión (Jerusalén), como la santa Sión es el centro de la tierra de Israel, como la tierra de Israel es el centro del mundo».[4] Puede advertirse aquí cómo la idea del centro va ganando en extensión conforme a las sucesivas aplicaciones que de ella se hacen, de suerte que la denominación de «centro del mundo» o de «corazón del mundo» es finalmente extendida a la tierra de Israel en su totalidad, en tanto que considerada como la «Tierra Santa»; recibe también, entre otras denominaciones, la de «tierra de los vivos». Se habla de la «tierra de los vivos que comprende siete tierras», y P. Vuillaud observa que «esta tierra es Canaán, en la cual había siete pueblos»,[5] lo cual es exacto en el sentido literal, aunque sea igualmente posible una interpretación simbólica. La expresión «tierra de los vivos» es exactamente sinónima de «morada de inmortalidad», y la liturgia católica la aplica a la mansión celeste de los elegidos, que estaba en efecto figurada por la Tierra Prometida, puesto que Israel, al penetrar en ésta, debía ver el fin de sus tribulaciones. Desde otro punto de vista, la tierra de Israel, en cuanto centro espiritual, era una imagen del cielo, pues, según la tradición judía, «todo lo que los israelitas hacen en la tierra se cumple según los tipos de lo que ocurre en el mundo celeste».[6]

Lo que aquí se dice de los israelitas puede decirse igualmente de todos los pueblos poseedores de una tradición auténticamente ortodoxa. En efecto, el pueblo de Israel no es el único en haber identificado su país con el «corazón del mundo» y en haberlo considerado como una imagen del cielo, ideas ambas que, por lo demás, no son en realidad sino una. El uso de idéntico simbolismo se encuentra entre otros pueblos que poseían igualmente una «Tierra Santa», es decir, una región don-

[2] Véanse nuestros artículos sobre «Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque» y «La Terre Sainte et le Cœur du Monde», en la revista *Reg.*, julio-agosto y septiembre-octubre de 1926.

[3] Es interesante advertir que las expresiones aquí empleadas evocan la asimilación, frecuentemente establecida, entre la construcción del Templo, en su sentido ideal, y la «Gran Obra» de los hermetistas.

[4] *La Kabbale juive*, t. I, pág. 509.

[5] *La Kabbale*, t. II, pág. 116

[6] Ibid., t. I, pág. 501.

de estaba establecido un centro espiritual dotado para ellos de un papel comparable al del templo de Jerusalén para los hebreos. Con la «Tierra Santa» sucede lo que con el «*Ómphalos*», que era siempre la imagen visible del «centro del mundo» para el pueblo que habitaba la región donde estaba situado.[7]

El simbolismo en cuestión se encuentra particularmente entre los antiguos egipcios. En efecto, según Plutarco, «los egipcios dan a su país el nombre de *Chemia*[8] y lo comparan a un corazón».[9] La razón que da este autor es bastante extraña: «Ese país es en efecto cálido, húmedo, está contenido en las partes meridionales de la tierra habitada, extendido a mediodía, como en el cuerpo del hombre el corazón se extiende a la izquierda», pues «los egipcios consideran el oriente como el rostro del mundo, el norte como la derecha y el sur como la izquierda»[10]. Éstas similitudes no pasan de ser superficiales, y la verdadera razón ha de buscarse en otra parte, puesto que la misma comparación con el corazón se aplica generalmente a toda tierra a la cual se atribuya carácter sagrado y «central» en sentido espiritual, cualquiera fuere su situación geográfica. Por lo demás, según el mismo Plutarco, el corazón, que representaba a Egipto, representaba a la vez el cielo. «Los egipcios, —dice—, figuran el cielo, que no puede envejecer porque es eterno, por un corazón colocado sobre un brasero cuya llama alimenta su ardor».[11] Así, mientras que el corazón se figura por un vaso que no es sino el que las leyendas de la Edad Media en Occidente designarían como el «Santo Grial», es a su vez y simultáneamente el jeroglífico de Egipto y del cielo.

La conclusión que debe sacarse de estas consideraciones es que hay tantas «tierras santas» particulares como formas tradicionales regulares existen, puesto que representan los centros espirituales que corresponden respectivamente a las diferentes formas. Ahora bien, si igual simbolismo se aplica uniformemente a todas esas «tierras santas», ello se debe a que los centros espirituales tienen todos una constitución análoga, y a menudo hasta en detalles muy concretos. Son otras tantas imágenes de un mismo centro único y supremo, sólo el cual es verdaderamente el «centro del mundo», pero del que toman aquellos los atributos en calidad de partícipes de su naturaleza por hilo directo. Ahí reside la ortodoxia tradicional, y como representantes efectivos de él, de una manera más o menos exterior, para tiempos y lugares determinados. De otro modo: existe una «Tierra Santa» por antonomasia, prototipo de todas las otras, centro espiritual al que todas las demás es-

[7] Véase el capítulo XXV: «Las piedras del rayo».

[8] *Kêmi*, en lengua egipcia, significa 'tierra negra', designación cuyo equivalente se encuentra también en otros pueblos; de esta palabra, proviene la de *alquimia* (donde *al-* no es sino el artículo árabe), que designaba originariamente la ciencia hermética, es decir, la ciencia sacerdotal de Egipto.

[9] *Isis et Osiris*, 33; trad. (francesa) de Mario Meunier, pág. 116.

[10] Ibid., 32, pág. 112. En la India, al contrario, el «lado de la derecha» (*dākshina*) es el sur, pero, a pesar de las apariencias, viene a ser lo mismo en ambos casos, pues debe entenderse por ello al lado que uno tiene a la derecha cuando mira hacia oriente, y es fácil representarse el lado izquierdo del mundo como extendido hacia la derecha del que lo contempla y viceversa, como ocurre para dos personas situadas frente a frente.

[11] *Isis et Osiris*, 10, pág. 49. Adviértase que este símbolo, con sentido que aquí se le da, puede ser relacionado con el del Fénix.

tán subordinadas, sede de la tradición primordial, de la cual todas las tradiciones particulares derivan por adaptación a determinadas condiciones de un pueblo o de una época. Esa «Tierra Santa» por excelencia es la «comarca suprema», según el sentido del término sánscrito *Paradêsha*, del cual los caldeos hicieron *Pardes* y los occidentales *paraíso*; es, en efecto, el «paraíso terrenal», ciertamente punto de partida de toda tradición, que tiene en su centro la fuente única de donde parten los cuatro ríos que fluyen hacia los cuatro puntos cardinales,[12] y es a la vez «morada de inmortalidad», como es fácil advertir remitiéndose a los primeros capítulos del *Génesis*.[13]

No es oportuno retomar ahora todas las cuestiones concernientes al centro supremo, que hemos tratado con mayor o menor amplitud en otros lugares; a saber: su conservación, de un modo más o menos oculto según los períodos, desde el comienzo hasta el fin del ciclo, o sea desde el «paraíso terrenal» hasta la «Jerusalén celeste», que representan las dos fases extremas; los múltiples nombres con los que se designa, como los de *Tula, Lûz, Salem, Agartha*; los diferentes símbolos que lo figuran, como la montaña, la caverna, la isla y muchos otros, en relación directa, en su mayoría, con el simbolismo del «polo» o del «eje del mundo». A estos símbolos podríamos agregar también los que lo presentan como una ciudad, una ciudadela, un templo o un palacio, según el aspecto que se pretenda subrayar. Viene a cuento recordar, tanto el templo de Salomón, más directamente vinculado con nuestro tema, como el triple recinto de que hemos hablado recientemente considerándolo como representación de la jerarquía iniciática de ciertos centros tradicionales.[14] De igual modo, el misterioso laberinto, en forma más compleja, se vincula con un concepto afín, si bien con la diferencia de que pone en evidencia sobre todo la idea de un «encaminarse» hacia el centro escondido.[15]

Debemos añadir ahora que el simbolismo de la «Tierra Santa» tiene un doble sentido: referida bien al centro supremo, bien a un centro subordinado, representa no sólo este centro sino también, por una asociación, muy lógica por cierto, la tradición que de él emana o que en él se conserva, es decir, en el primer caso, la tra-

[12] Esta fuente es idéntica a la «fuente de enseñanza» mencionada aquí en diversas oportunidades.

[13] Por eso la «fuente de enseñanza» es al mismo tiempo la «fuente de juventud» (*fons juventutis*), porque quien bebe de ella se libera de la condición temporal. Está, por añadidura, situada al pie del «árbol de vida» (veáse nuestro estudio sobre «Le Langage secret de Dante et des 'Fidèles d'Amour'» en *V. I.*, febrero de 1929) y sus aguas se identifican evidentemente con el «elixir de longevidad» de los hermetistas (la idea de «longevidad» tiene aquí el mismo sentido que en las tradiciones orientales) o al «elixir de inmortalidad», presente por doquier bajo nombres diversos.

[14] Véase nuestro artículo sobre «El triple recinto druídico» (cap. X); hemos señalado allí, precisamente, la relación de esta figura, en sus dos formas: circular y cuadrada, con el simbolismo del «paraíso terrenal» y de la «Jerusalén celeste».

[15] El laberinto cretense es el palacio de *Minos*, nombre idéntico al de *Manu*; designa, pues, al legislador primordial. Por otro lado, teniendo en cuenta lo dicho, puede comprenderse la razón de que el recorrido del laberinto trazado en el pavimento de algunas iglesias medievales, fuera considerado como un sustituto de la peregrinación a Tierra Santa para quienes no podían llevarlo a cabo; hay que recordar que la peregrinación es precisamente uno de los simbolismos de la iniciación, de suerte que la «peregrinación a Tierra Santa» es, en sentido esotérico, lo mismo que la «búsqueda de la Palabra perdida» o la «búsqueda del Santo Grial».

dición primordial, y en el segundo, determinada forma de tradición particular.[16] Este doble sentido se encuentra de modo análogo y muy claro en el simbolismo del «Santo Grial» o «Santo Graal» que es a la vez un vaso (*grasale*) y un libro (*gradale* o *graduale*); este último aspecto denota claramente la tradición, mientras que el primero concierne más directamente al estado correspondiente a la posesión efectiva de esa tradición, o sea, al «estado edénico», si se trata de la tradición primordial; y quien ha llegado a tal estado está, por eso mismo, reintegrado al *Pardes*, de suerte que puede decirse que su morada se encuentra en adelante en el «centro del mundo».[17]

No sin motivo hemos relacionado aquí ambos simbolismos, pues su estrecha similitud muestra que, cuando se habla de la «Caballería del Santo Grial» o de los «Guardianes de Tierra Santa», ambas expresiones designan exactamente lo mismo. Queda por explicar, en la medida de lo posible, en qué consiste propiamente la función de esos «guardianes», función que fue en particular la de los templarios.[18]

Para comprender bien de qué se trata, es preciso distinguir entre los mantenedores de la tradición, cuya función es la de conservarla y transmitirla, y los que reciben solamente de ella, en mayor o menor grado, una comunicación y, podríamos decir, una participación.

Los primeros, depositarios y difusores la doctrina, están junto a la fuente misma, que es propiamente el centro; de allí, la doctrina se comunica y reparte jerárquicamente a los diversos grados iniciáticos, según las corrientes representadas por los ríos del *Pardes*, o, si se quiere retomar la figuración que hemos estudiado hace un momento, por los canales que, yendo del interior al exterior, comunican entre sí los recintos sucesivos correspondientes a esos diversos grados.

Así, pues, no todos los que participan de la tradición han llegado al mismo grado ni desempeñan las mismas funciones. Sería preciso establecer incluso una distinción entre ambas cosas, las cuales, aunque generalmente y en cierta medida se corresponden, una no implica necesariamente la otra, pues puede ocurrir que un hombre esté intelectualmente cualificado para recibir los grados más altos pero no sea apto por eso para cumplir todas las funciones en la organización iniciática. Aquí, sólo debemos considerar las funciones; y, desde este punto de vista, diremos que los «guardianes» están en el límite del centro espiritual, tomado en su más amplio sentido, o en el último recinto, aquel por el cual el centro está a la vez sepa-

[16] Analógicamente, desde el punto de vista cosmogónico el «centro del mundo» es el punto original de donde se profiere el Verbo creador, que es también el Verbo mismo.

[17] Recuérdese, a este propósito, que en todas las tradiciones los lugares simbolizan esencialmente estados. Por otra parte, hay un parentesco evidente entre el simbolismo del vaso o la copa y el de la fuente, de la que hemos tratado más arriba. Hemos visto asimismo que, entre los egipcios, el vaso era el jeroglífico del corazón, centro vital del ser. Recordemos, por último, lo que ya hemos señalado en otras ocasiones con referencia al vino como sucedáneo del *soma* védico y como símbolo de la doctrina oculta. En todo ello, bajo una u otra forma, se trata siempre del «elixir de inmortalidad» y de la restauración del «estado primordial».

[18] Saint-Yves d'Alveidre emplea, para designar a los «guardianes» del centro supremo, la expresión «templarios del *Agatha*»; las consideraciones que aquí formulamos harán ver la exactitud de este término, cuyo significado él mismo tal vez no llegó a captar plenamente.

rado del «mundo exterior» y en relación con él. Por consiguiente, estos «guardianes» tienen una doble función: por una parte, son los defensores genuinos de la «Tierra Santa» en el sentido de que vedan el acceso a quienes no poseen los requisitos exigidos para entrar en ella, y constituyen lo que hemos llamado su «cobertura externa», es decir, la ocultan a las miradas profanas; por otra parte, aseguran también así ciertas relaciones regulares con el exterior, como vamos a explicar de inmediato.

Es evidente que el papel de defensor es, para hablar el lenguaje de la tradición hindú, una función de *Kshatriyas*; y, precisamente, toda iniciación «caballeresca» está esencialmente adaptada a la naturaleza propia de los hombres que pertenecen a la casta guerrera, o sea la de los *Kshatriyas*. De ahí provienen las características propias de esta iniciación, el simbolismo particular que utiliza, y especialmente la intervención de un elemento afectivo, designado muy explícitamente por el término «amor». Y hemos explicado suficientemente este asunto como para que sea necesario detenernos en él.[19] Pero, en el caso de los templarios, hay algo más a tener en cuenta: aunque su iniciación fuera esencialmente «caballeresca» como convenía a su naturaleza y función, tenían un doble carácter: militar y religioso. No podía ser de otro modo ya que pertenecían, como tenemos buenas razones para creerlo, a los «guardianes» del centro supremo, donde la autoridad espiritual y el poder temporal se reúnen en su principio común; principio que da un marchamo específico a esta orden y a todo lo relacionado con ella. En el mundo occidental, donde lo espiritual toma la forma específicamente religiosa, los verdaderos «Guardianes de Tierra Santa», en tanto que tuvieron una existencia en cierto modo «oficial», debían ser caballeros, pero caballeros que fuesen monjes a la vez; y, en efecto, eso precisamente fueron los templarios.

Esto nos lleva directamente a hablar del segundo papel de los «guardianes» del centro supremo, papel que consiste, decíamos, en asegurar ciertas relaciones exteriores y sobre todo, agregaremos, en mantener el vínculo entre la tradición primordial y las tradiciones secundarias derivadas. Para que pueda ser así, es preciso que haya en cada forma tradicional una o varias organizaciones constituidas en esa misma forma, según todas las apariencias, pero compuestas por hombres conscientes de lo que está más allá de todas las formas, es decir, de la doctrina única que es la fuente y esencia de todas las otras, a saber: la tradición primordial.

En el mundo de tradición judeocristiana, tal organización debía, naturalmente, tomar por símbolo el templo de Salomón; éste, por lo demás, habiendo dejado de existir materialmente desde hacía mucho, no podría tener entonces sino una significación puramente ideal, como imagen del centro supremo, tal cual lo es todo centro espiritual subordinado. La propia etimología del nombre Jerusalén da a entender con meridiana claridad que ella no es sino una imagen visible de la misteriosa *Salem* de Melquisedec. Si tal fue el carácter de los templarios, para desempeñar el papel que les estaba asignado, y que concernía a una determinada tradición, la de Occidente, debían permanecer vinculados exteriormente con la forma

[19] Véase «Le Langage secret de Dante et des 'Fidèles d'Amour'», en *V. I.*, febrero de 1929.

de esta tradición. Sin embargo, la conciencia interior de la verdadera unidad doctrinal debía hacerles también capaces de entrar en contacto con los representantes de las otras tradiciones:[20] esto explica sus relaciones con ciertas organizaciones orientales, sobremanera, y como es lógico, con aquellas que en otras partes desempeñaban un papel similar al suyo.

Por otra parte, en tales condiciones puede comprenderse que la destrucción de la Orden del Temple le acarreara a Occidente la ruptura de las relaciones regulares con el «centro del mundo». El inevitable distanciamiento provocado por dicha ruptura se remonta, en efecto, al siglo XIV. Desde entonces y hasta nuestros días se ha ido acentuando progresivamente.

Esto no significa, con todo, que no haya quedado en pie vínculo alguno. Durante bastante tiempo pudieron mantenerse ciertas relaciones, pero sólo de una manera oculta, merced a organizaciones como la *Fede Santa* o los «Fieles de Amor», como la «*Massenie* del Santo Grial», y otras muchas sin duda, todas heredaderas del espíritu de la Orden del Temple, y en su mayoría unidas a ella por una filiación más o menos directa. Aquellos que conservaron vivo este espíritu y que inspiraron tales organizaciones sin constituirse nunca ellos mismos en ninguna agrupación definida, fueron aquellos a quienes se llamó, con un nombre esencialmente simbólico, los Rosacruces. Pero llegó un día en que los Rosacruces mismos debieron abandonar Occidente, donde las condiciones se habían hecho tales que su acción no podía ejercerse ya, y, se dice, se retiraron entonces a Asia, reabsorbidos en cierto modo hacia el centro supremo, del cual eran como una emanación. Para el mundo occidental, ya no hay «Tierra Santa» que guardar, puesto que el camino que a ella conduce se ha perdido por completo. ¿Cuánto tiempo durará todavía esta situación? ¿cabe esperar al menos que la comunicación pueda ser restablecida tarde o temprano? He ahí unas preguntas a las que no nos toca dar respuesta; aparte de que no queremos arriesgar ninguna predicción, la solución no depende más que del propio Occidente, pues sólo retornando a condiciones normales y recobrando el espíritu de su tradición, si es que todavía es posible, podrá ver abrirse de nuevo la vía que conduce al «centro del mundo».

[20] Esto se refiere a lo que se ha llamado simbólicamente el «don de lenguas»; sobre este tema, abundaremos en nuestro artículo contenido en el número especial de *V. I.* dedicado a los Rosacruces.

XII

La tierra del sol[1]

Entre las localidades, a menudo difíciles de identificar, que desempeñan un papel en la leyenda del Santo Grial, algunos atribuyen especial relevancia a Glastonbury, que sería el lugar donde se estableció José de Arimatea después de su llegada a Gran Bretaña, y donde se han querido ver muchas otras cosas, como más adelante señaleremos. Sin duda, hay en ello afinidades más o menos cuestionables, algunas de las cuales no exentas, al parecer, de confusiones. Pudiera ser que para esas confusiones mismas hubiese algunas razones no desprovistas de interés desde el punto de vista de la «geografía sagrada» y de las localizaciones sucesivas de ciertos centros tradicionales. Es lo que parecen indicar los singulares descubrimientos expuestos en una obra anónima recientemente publicada,[2] algunos de cuyos puntos impondrían quizá ciertas reservas —por ejemplo en lo que atañe a la interpretación de nombres de lugares cuyo origen es, con más verosimilitud, bastante reciente—, pero cuya parte esencial, con los mapas que la apoyan, no cabe tildar, sin más, de puramente fantasiosa. Glastonbury y la vecina región de Somerset habrían constituido, en época muy remota, que puede llamarse «prehistórica», un inmenso «templo estelar» determinado por el trazado en el suelo de efigies gigantescas que representaban las constelaciones y estaban dispuestas en una figura circular, especie de imagen de la bóveda celeste proyectada en la superficie terrestre. Se trataría de un conjunto de trabajos que, en parte, recuerdan los de los antiguos *mound-builders* de América del Norte. La disposición natural de los ríos y las colinas podría haber sugerido ese trazado, lo que indicaría que el sitio no se eligió arbitrariamente, sino en función de cierta «predeterminación». Ello no quita que, para completar y perfeccionar ese diseño, haya sido necesario lo que el autor llama «un arte fundado en los principios de la geometría».[3] Si esas figuras han po-

[1] Publicado en *É. T.*, enero de 1936.

[2] John M. Watkins, *A Guide to Glastonbury's Temple of the Stars, its giant effigies described from air views, maps, and from «The High History of the Holy Graal»*, Londres.

[3] Esta expresión quiere dar a entender que la tradición a la que pertenecía dicha arte se ha continuado en lo que luego sería la tradición masónica.

dido conservarse de modo que aún hoy son reconocibles, es porque, se supone, los monjes de Glastonbury las conservaron cuidadosamente hasta la época de la Reforma, lo que implica que debieron de mantener el conocimiento de la tradición heredada de sus lejanos predecesores, los druidas. Y, sin duda, de otras anteriores incluso a éstos, pues, si las conclusiones derivadas de la posición de las constelaciones representadas son exactas, el origen de tales figuras se remontaría a cerca de tres mil años antes de la era cristiana.[4]

En su conjunto, la figura circular de que se trata es un inmenso zodíaco, en el que el autor quiere ver el prototipo de la «Mesa redonda» en torno a la cual se sientan doce personajes principales. Ésta se halla real y verdaderamente emparentada con una representación del ciclo zodiacal. Esto no significa en modo alguno que esos personajes se identifiquen con las constelaciones. Sería una interpretación demasiado «naturalista», pues lo cierto es que las constelaciones mismas no son más que símbolos. Conviene recordar además que esta disposición «zodiacal» se encuentra muy extendida en los centros espirituales correspondientes a formas tradicionales diversas.[5] Así, nos parece harto dudoso que todas las historias concernientes a los «Caballeros de la Mesa redonda» y la «búsqueda del Grial» no sean más que una descripción «dramatizada», por decirlo de algún modo, de las efigies estelares de Glastonbury y de la topografía de la comarca. Ahora bien, el que representen una correspondencia con éstas es algo tanto menos inverosímil cuanto que, en el fondo, está en entera conformidad con las leyes generales del simbolismo. No habría motivo para asombrarse si tal correspondencia fuera lo bastante precisa para verificarse hasta en los detalles secundarios de la leyenda, asunto que no nos proponemos examinar aquí.

Dicho esto, es importante subrayar que el zodíaco de Glastonbury presenta ciertas peculiaridades que, a nuestro juicio, podrían considerarse como marcas de su «autenticidad». En primer lugar, parece que está ausente el símbolo de Libra o la Balanza. Con todo, tal y como hemos explicado en otro lugar,[6] la Balanza celeste no fue siempre zodiacal, sino primeramente polar, pues ese nombre se aplicó primitivamente bien a la Osa Mayor, bien al conjunto de las Osas Mayor y Menor, constelaciones a cuyo simbolismo, por notable coincidencia, está directamente referido el nombre de *Arturo*. Cabría admitir que dicha figura, en cuyo centro el Polo está señalado por una cabeza de serpiente manifiestamente referida al «dragón celeste»,[7] deba ser retrotraída a un período anterior a la inserción de la Balanza al zodíaco. Téngase en cuen-

[4] Según diversos indicios, los templarios tuvieron, al parecer, parte en esta conservación, lo que sería conforme a su supuesta conexión con los «Caballeros de la Mesa redonda» y al papel de «Guardianes del Grial» que se les atribuye. Por otro lado, es de notar que los centros del Temple parecen haber estado situados frecuentemente en la cercanía de lugares donde se encuentran monumentos megalíticos u otros vestigios prehistóricos, y acaso haya de verse en esto algo más que una simple coincidencia.

[5] Véase *Le Roi du Monde*, cap. V.

[6] Ibíd., cap. X.

[7] Véase el *Séfer Yetsirah*: «El Dragón está en medio del cielo como un rey en su trono». La «sabiduría de la serpiente» a la que el autor alude, podría en cierto sentido identificarse aquí con la de los siete *Rshi* polares. Es también curioso que el dragón, entre los celtas, sea el símbolo del jefe, y que Arturo sea hijo de *Úther Péndragon*.

ta además que el símbolo de la Balanza polar está en relación con el nombre de *Tula* originariamente dado al centro hiperbóreo de la tradición primordial, centro del cual el «templo estelar» que nos ocupa fue sin duda una de las imágenes que, en el curso de los tiempos, adquirieron el rango de sedes de poderes espirituales emanados o derivados más o menos directamente de esa misma tradición.[8]

En otro lugar,[9] a propósito de la designación de la lengua «adámica» como «lengua siríaca», mencionábamos la Siria primitiva. Su nombre significa propiamente la «tierra solar». Homero habla de ella como de una isla «allende Ogigia», lo que obliga a identificarla con la *Thulê* o *Tula* hiperbórea. Dice también que «allí están las revoluciones del Sol», expresión enigmática que, lógicamente, puede referirse al carácter «circumpolar» de esas revoluciones, pero también aludir a un trazado del ciclo zodiacal sobre esta tierra. Ello explicaría que tal trazado fuera reproducido en una región destinada a ser una imagen del centro. Hallamos así la explicación a esas confusiones que señalábamos al comienzo, pues éstas han podido originarse, de manera hasta cierto punto lógica, de la asimilación de la imagen al centro originario. En especial es muy difícil ver algo distinto a una confusión de este género en la identificación de Glastonbury con la isla de Ávalon.[10] En efecto, semejante identificación es incompatible con el hecho de que esa isla se considera siempre como un lugar inaccesible. Por otra parte, contradice igualmente la opinión, mucho más plausible, que ve en la misma región del Somerset el «reino de Logres», del cual se dice que estaba situado en Gran Bretaña. Pudiera ser que ese «reino de Logres», al cual se habría considerado territorio sagrado, derivase su nombre del *Lug* celta, que evoca a la vez la idea de «Verbo» y la de «Luz». En cuanto al nombre de Ávalon, es visiblemente idéntico al de *Ablun* o *Belen*, es decir, al del Apolo céltico e hiperbóreo.[11] De suerte que la isla de Ávalon no es sino otra designación de la «tierra solar», que fue transportada simbólicamente del norte al oeste en alguna época, en consonancia con uno de los principales cambios sobrevenidos en las formas tradicionales en el curso de nuestro *Manvantara*.[12]

[8] Esto permite también comprender ciertas relaciones destacadas por el autor entre dicho simbolismo del «polo» y el del «paraíso terrenal», sobre todo en cuanto a la presencia del árbol y la serpiente; en todo ello, en efecto, se trata siempre de la figuración del centro primordial, y los «tres vértices del triángulo» están también en relación con este simbolismo.

[9] Véase nuestro estudio «La ciencia de las letras».

[10] Se la ha querido identificar también con la «isla de vidrio» mencionada en la leyenda del Grial. Es probable que se trate de una confusión con algún otro centro más oculto, o, si se quiere, más alejado en el espacio y en el tiempo, aunque esa designación no se aplica al centro primordial.

[11] Se sabe que el Mont-Saint-Michel se llamaba antiguamente Tombelaine, es decir el *Tumulus* o monte de *Belen* (y no la «tumba de Helena», conforme a la fantasiosa interpretación moderna). La sustitución del nombre de *Belen* por el de un arcángel solar no altera en absoluto el sentido, como es evidente; y, cosa curiosa, también se encuentra «Saint Michael's Hill» en la región correspondiente al antiguo «reino de Logres».

[12] Esta transferencia, al igual que la de *Sapta-Riksha* de la Osa Mayor a las Pléyades, corresponde a un cambio del punto inicial del año, primero solsticial y luego equinocial. El sentido evidentemente secundario de «manzana» atribuido al nombre de *Ávalon* en las lenguas célticas, no está en modo alguno en oposición con lo que acabamos de decir, pues se trata entonces de las manzanas de oro del «Jardín de las Hespérides», es decir, de los frutos solares del «árbol del mundo».

Estas consideraciones nos llevan a otras verificaciones quizá más extrañas todavía: una idea aparentemente inexplicable a primera vista es la de referir a los fenicios el origen del zodíaco de Glastonbury. Se acostumbra a atribuir a ese pueblo muchas cosas más o menos hipotéticas, pero la afirmación misma de su existencia en una época tan remota nos parece más cuestionable si cabe. Sólo que debe notarse que los fenicios habitaban la Siria «histórica»; ¿habría sido el nombre del pueblo objeto de la misma metamorfosis que el del propio país? Su conexión con el simbolismo del Fénix da pie a suponerlo. En efecto, según Josefo, la capital de la Siria primitiva era Heliópolis, la «Ciudad del Sol», nombre que recibió más tarde la ciudad egipcia de On. A la primera Heliópolis, y no a la de Egipto, debería adjudicarse en realidad el simbolismo cíclico del Fénix y sus renacimientos. Ahora bien, según Diodoro Sículo uno de los hijos de *Helios*, o del Sol, llamado *Actis*, fundó la ciudad de Heliópolis. Pues bien, el término *Actis* existe curiosamente como topónimo en las cercanías de Glastonbury, y en condiciones que lo ponen precisamente en relación con el Fénix, en el cual se habría transformado, según otras referencias, el susodicho «príncipe de Heliópolis». El autor, engañado por las aplicaciones múltiples y sucesivas de los mismos nombres, cree que se trata aquí de la Heliópolis egipcia, como también cree poder hablar literalmente de los fenicios «históricos», cosa excusable si se considera que los mismos antiguos, en la época «clásica», incurrían ya muy menudo en semejantes confusiones. El conocimiento del verdadero origen hiperbóreo de las tradiciones, que dicho autor no parece sospechar, es el único que puede permitir el restablecimiento del sentido real de todas esas designaciones.

En el zodíaco de Glastonbury, la constelación de Acuario está representada, en contra de lo que cabría esperar, por un ave que nuestro autor identifica acertadamente con el Fénix, portadora de un objeto que no es sino la «copa de inmortalidad», es decir, el Grial. La relación que a este respecto se ha establecido con el *Garuda* hindú es ciertamente exacta.[13] Por otra parte, según la tradición árabe, el *Rukh* o Fénix no se posa jamás en tierra en otro lugar que la montaña de *Qâf*, o sea, la «montaña polar». Y de esta «montaña polar», designada con otros nombres, proviene en las tradiciones hindú y persa el *soma*, que se identifica con el *amrta*, o «ambrosía», bebida o alimento de inmortalidad.[14]

También está la figura de otra ave, más difícil de interpretar con precisión. Ocupa tal vez el lugar del signo de Libra, pero su posición se encuentra, en todo caso, mucho más próxima del polo que del zodíaco, pues una de sus alas corresponde inclusive a las estrellas de la Osa Mayor, lo cual, a tenor de lo que decíamos anteriormente, confirmaría esa suposición. En cuanto a la naturaleza de esta ave, se barajan dos hipótesis: la de una paloma, que en efecto podría tener cierta relación con el simbolismo del Grial, y la de una oca o, diríamos más bien, de un

[13] Véase nuestro estudio sobre «El lenguaje de los pájaros». — El signo de Acuario está representado habitualmente por Ganimedes, del cual es notoria la relación con la «ambrosía» por una parte y por la otra con el águila de Zeus, idéntica a *Gáruda*.

[14] Véase *Le Roi du Monde*, cap. V y VI.

cisne que empolla el «huevo del mundo», es decir, un equivalente del *Hamsa* hindú. A decir verdad, nos parece preferible esta segunda hipótesis, pues el símbolo del cisne está estrechamente vinculado con el Apolo hiperbóreo, más aún si se tiene en cuenta lo dicho hasta ahora, ya que los griegos hacían de *Kyknos* el hijo de Apolo y de *Hyria*, es decir, del Sol y de la «tierra solar», pues *Hyria* no es sino otra forma de *Siria*, de modo que siempre se trata de la «isla sagrada», y sería harto sorprendente que en su representación no se encontrase el cisne.[15]

Muchos otros puntos merecerían seguramente nuestra atención, como por ejemplo la vinculación del nombre de «Somerset» con el del «país de los cimerios» y con diferentes nombres de pueblos, cuya semejanza muy posiblemente indica menos un parentesco de raza que una comunidad de tradición. Pero esto nos llevaría demasiado lejos y hemos dicho lo suficiente para mostrar la extensión de un campo de investigación inexplorado aún casi por completo y para dejar entrever las consecuencias que podrían sacarse de lo que lo concierne a los vínculos de tradiciones diversas entre sí y a su filiación común a partir de la tradición primordial.

[15] La relación así establecida entre las dos figuras (el *Hamsa* y el *Gáruda*), es lógica, pues a veces ambas son representadas en una sola ave; ésta parece ser el origen del águila bicéfala heráldica por mucho que en ésta última figure un doble *Gáruda*, ya que el ave *Hamsa-Gáruda* tiene una cabeza de cisne y otra de águila.

XIII

El zodíaco y los puntos cardinales[1]

En un libro sobre las castas A. M. Hocart afirma que «en la organización de la ciudad, los cuatro grupos están situados en los diferentes puntos cardinales dentro del recinto cuadrangular o circular». Esta distribución no es propia sólo de la India, puesto que existen abundantes ejemplos en los más diversos pueblos. Con frecuencia cada punto cardinal tiene su correspondiente elemento y estación, así como un color emblemático de la casta asentada en él.[2] En la India, los *brahmanes* ocupaban el norte, los *kshâtriya* el este, los *vaishya* el sur, y los *shûdra* el oeste. Había una división en «cuarteles» en el sentido propio de la palabra, que en su origen designaba evidentemente el cuarto de una ciudad, aunque actualmente su significado exacto parece haber caído en el olvido. Esta repartición está emparentada con la cuestión de la orientación en general, que, para el conjunto de una ciudad como para cada edificio en particular, desempeñaba, como es sabido, un papel preponderante en todas las antiguas civilizaciones tradicionales.

A. M. Hocart encuentra diificultad a la hora de explicar la situación propia de cada casta.[3] Su perplejidad, en el fondo, proviene sólo del error que comete al considerar la casta real, es decir, la de los *kshâtriya*, como la primera; al partir del este, no puede establecer un orden lógico de sucesión, y especialmente la colocación de los *brahmanes* en el norte se hace por completo ininteligible. Por el contrario, no hay dificultad alguna si se observa el orden normal, es decir, si se comienza por la casta que es en realidad primera, la de los *brahmanes*. Es preciso partir del norte y, girando en el sentido de la *pradâkshinâ*, se encuentran las cuatro castas en un orden sucesivo perfectamente regular.

Sólo nos queda comprender en profundidad las razones simbólicas de esa distribución según los puntos cardinales. Razones que tienen su fundamento en el hecho de que el plano tradicional de la ciudad es una imagen del zodíaco. De este modo, se ve inmediatamente la correspondencia de los puntos cardinales con las

[1] Publicado en *É. T.*, octubre-noviembre de 1945.
[2] *Les Castes*, págs. 46 y 49.
[3] Ibid., pág. 55.

estaciones. En efecto, como lo hemos explicado en otra oportunidad, el solsticio de invierno, corresponde al norte, el equinocio de primavera al este, el solsticio de verano al sur, y el equinocio de otoño al oeste. En la división en «cuarteles» o «barrios», cada uno deberá corresponder al conjunto formado por tres de los doce signos zodiacales: uno de los signos solsticiales o equinociales, que pueden llamarse signos «cardinales», más otros dos signos adyacentes a él. tenemos, por tanto, tres signos comprendidos en cada «cuadrante» si la forma del recinto es circular, o en cada lado si es cuadrangular. Esta segunda forma es, por otra parte, más apropiada para una ciudad, porque expresa una idea de estabilidad que conviene a un establecimiento fijo y permanente, y también porque de lo que aquí se trata no es el zodíaco celeste en sí, sino de una imagen del mismo, una especie de proyección terrestre. A este respecto, podemos recordar que, sin duda por razones análogas, los antiguos astrólogos trazaban sus horóscopos en forma cuadrada, en la que cada lado comprendía tres signos zodiacales. Esta disposición vuelve a aparecer en las consideraciones que siguen.

Según lo afirmado se ve que la repartición de las castas en la ciudad sigue exactamente la marcha del ciclo anual, que normalmente comienza en el solsticio de invierno. Es verdad que ciertas tradiciones inician el año en otro punto solsticial o equinocial, pero son formas tradicionales vinculadas a determinados períodos cíclicos secundarios. En la tradición hindú —la más directa heredera de la tradición primordial— la cuestión no plantea problemas, ya que se insiste de modo especial en la división del ciclo anual en sus dos mitades, ascendente y descendente, las cuales se abren respectivamente en las dos «puertas» solsticiales de invierno y verano; éste es el punto de vista adecuado. Por otra parte, el norte, que es considerado como el punto elevado (*úttara*) y correspondiente también al punto de partida de la tradición, conviene a los brahmanes; los *kshátriya* se sitúan en el punto inmediato siguiente del ciclo, es decir, en el este, levante del sol. Comparando ambas posiciones, se puede legítimamente deducir que, mientras que el carácter del sacerdocio es «polar», el de la realeza es «solar», como lo confirman otras muchas reflexiones simblólicas. Tal vez ese carácter «solar», incluso tenga relación con el hecho de que los *Avatâras* de los tiempos «históricos» provengan de la casta de los *kshátriya*. Los *vaishya*, ubicados en el tercer lugar, se sitúan en el sur, y con ellos termina la sucesión de las castas de los «nacidos dos veces», no queda para los *shûdra* sino el oeste, que en todas partes se considera como el lado de la oscuridad.

Todo esto es, pues, perfectamente lógico, siempre y cuando se tome el punto de partida apropiado. Para ratificar el carácter «zodiacal» del plano tradicional de las ciudades, vamos a citar ahora algunos hechos aptos para demostrar que, si bien la división de éstas respondía principalmente a la división cuaternaria del ciclo, hay algunos casos en los que se presenta indicada una clara subdivisión duodenaria. Tenemos un ejemplo en la fundación de ciudades según el rito recibido por los romanos de los etruscos: la orientación estaba señalada por dos vías ortogonales: el *cardo*, dirigido de sur a norte, y el *decumanus*, de oeste a este. En los extremos de sendas calles estaban las puertas de la ciudad, que se hallaban ubicadas exac-

tamente en los cuatro puntos cardinales. La ciudad quedaba dividida de este modo en cuatro cuarteles o barrios. En tal caso no corresponderían precisamente a los puntos cardinales, como en la India, sino más bien a los puntos intermedios: Lógicamente se debe tener en cuenta la variedad de las formas tradicionales, que exige adaptaciones diversas, aunque el principio de división no deja de ser el mismo. Ahora bien, y éste es el punto que me interesa destacar ahora, a la división en cuarteles se superponía una división en «tribus», es decir, según la etimología de esta palabra, una división ternaria. Cada una de las tres «tribus» comprendía cuatro «curias», repartidas en los cuatro cuarteles, de modo que, en definitiva, se tenía una división duodenaria.

Otro ejemplo es el de los hebreos, citado por el propio Hocart, aunque la importancia del duodenario parece escapársele: «Los hebreos —dice—[4] conocían la división social en cuatro sectores. Sus doce tribus territoriales estaban repartidas en cuatro grupos de tres tribus; una de ellas principal: Judá acampaba al este, Rubén al sur, Efraím al oeste y Dan al norte. Los Levitas formaban un círculo interior en torno al Tabernáculo, y estaban también divididos en cuatro grupos situados en los cuatro puntos cardinales, con la rama principal al este».[5] A decir verdad, aquí no se trata de la organización de una ciudad sino primariamente de un campamento y más tarde de la distribución territorial de todo un país; dato que es irrelevante desde el punto de vista que hemos adoptado.

La dificultad para establecer una comparación exacta con lo que existe en otra parte estriba en que nunca se han asignado funciones sociales definidas para cada tribu, y ello no permite identificarlas con las castas propiamente dichas. Pero al menos en un punto es posible descubrir una semejanza muy clara con la disposición adoptada en la India, pues la tribu real, la de Judá, se hallaba de igual modo asentada al este. A su vez, hay una diferencia notable: la tribu sacerdotal, la de Leví, que no se contaba en el número de las doce, no tenía lugar en los lados del cuadrilátero y, en consecuencia, no tendría asignado en su lote ningún territorio. Su ubicación en el interior del campamento puede explicarse por el hecho de que estaba exclusivamente dedicada al servicio de un santuario único, el Tabernáculo primitivamente, cuya posición normal era el centro. Sea como fuere, lo que aquí importa es comprobar de que las doce tribus estaban distribuidas de tres en tres en cada uno de los lados de un cuadrilátero, situados respectivamente hacia los cuatro puntos cardinales. Es de sobra conocido que había, en efecto, una correspondencia simbólica entre las doce tribus de Israel y los doce signos del zodíaco, lo que no deja lugar a dudas sobre el carácter y el significado de tal repartición. Añadamos que la tribu principal, en cada lado, corresponde a uno de los cuatro signos «cardinales» y las otras dos a los dos signos adyacentes.

Si ahora observamos la descripción apocalíptica de la «Jerusalén celeste», es fácil advertir que su plano reproduce fielmente el del campamento de los hebreos del que acabamos de hablar. A su vez, este plano es también idéntico a la figura

[4] *Les Castes*, pág. 127.
[5] Números II y III.

horoscópica cuadrada que mencionábamos antes. La ciudad, que en efecto está construida en cuadrado, tiene doce puertas, sobre las cuales están escritos los nombres de las doce tribus de Israel. Dichas puertas se colocan de idéntica manera en los cuatro lados: «tres puertas a oriente, tres a septentrión, tres a mediodía y tres a occidente». Es evidente que las doce puertas corresponden a los doce signos del Zodíaco, y las cuatro puertas principales, o sea las situadas en el centro de los lados, a los signos solsticiales y equinociales. Los doce aspectos del sol referidos a cada uno de los signos, es decir, los doce *Aditya* de la tradición hindú, aparecen en la forma de los doce frutos del «árbol de la vida», que, situado en medio de la ciudad, «da su fruto cada mes» o sea precisamente según las posiciones sucesivas del sol en el zodíaco a lo largo del ciclo anual. Por último, esta ciudad, que «desciende del cielo a la tierra», representa, al menos en uno de sus sentidos, la proyección del «arquetipo» celeste en la constitución de la ciudad terrestre. En nuestra opinión, todo cuanto acabamos de exponer muestra suficientemente que dicho «arquetipo» está simbolizado esencialmente por el zodíaco.

XIV

La *Tétraktys* y el cuadrado de cuatro[1]

A lo largo y ancho de nuestros estudios hemos aludido a la *Tétraktys* pitagórica; apuntábamos entonces la fórmula numérica: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, en la que se muestra la relación directa el denario con el cuaternario. Conocida es la crucial importancia que le atribuían los pitagóricos, y que se manifestaba en el significativo hecho de prestar juramento «por la sagrada *Tétraktys*». Menos conocido es, tal vez, que los pitagóricos tenían también otra fórmula de juramento: «por el cuadrado de cuatro». Entre ambos existe una relación evidente, ya que el número cuatro es, podría decirse, su base común. De ello se deduce, entre otras cosas, que la doctrina pitagórica debía de presentarse con un carácter más «cosmológico» que metafísico, lo que, por otra parte, no supone algo excepcional cuando se trata de las tradiciones occidentales; ya hemos tenido ocasión de formular una observación análoga en lo referente al hermetismo. La razón de esta deducción, que puede parecer extraña a primera vista a quien no está habituado al uso del simbolismo numérico, es que el cuaternario se ha considerado en todo tiempo y lugar como el número propio de la manifestación universal. Indica, por tanto, el punto de partida de la «cosmología», mientras que los números antecedentes, o sea la unidad, el binario y el ternario, se refieren estrictamente a la «ontología». La importancia particular otorgada al cuaternario se corresponde perfectamente con la otorgada al punto de vista «cosmológico».

Al comienzo de las *Rasâïl-Ikhwân Es-Safâ*, los cuatro términos del cuaternario fundamental se enumeran así:

1. El Principio, designado como *el-Bârî*, «el Creador» (lo cual indica que no se trata del Principio supremo, sino sólo del Ser, en tanto que principio primero de la manifestación, o unidad metafísica).
2. El Espíritu universal.
3. El Alma universal.
4. La *Hylè* primordial.

[1] Publicado en *É. T.*, abril de 1937.

De momento no vamos a desarrollar los diversos puntos de vista que admiten esos términos. De forma especial pueden corresponder respectivamente a los cuatro «mundos» de la cábala hebrea, que tienen también su exacto equivalente en el esoterismo islámico. Lo que aquí interesa es que el cuaternario así constituido está presupuesto en la manifestación, en el sentido de que la presencia de todos sus números es obligada para el desarrollo completo de las posibilidades que ella comporta. Por eso —se agrega—, en el orden de las cosas manifestadas se halla siempre particularmente el signo (podría decirse, en cierto modo, la «signatura») del cuaternario: de ahí, por ejemplo, los cuatro elementos (descontando aquí el Éter, pues no se trata sino de los elementos «diferenciados»), los cuatro puntos cardinales (o las cuatro regiones del espacio que les corresponden, con los cuatro «pilares» del mundo), las cuatro fases en las que se divide todo ciclo natural (las edades de la vida humana, las estaciones en el ciclo anual, las fases lunares en el ciclo mensual, etc.) y así sucesivamente. Se podría establecer una especie de aplicaciones múltiples e indefinidas del cuaternario, vinculadas todas ellas entre sí por correspondencias analógicas rigurosas, ya que no son, en el fondo, sino otros tantos aspectos más o menos especiales de un mismo «esquema» general de la manifestación.

Este «esquema», en su forma geométrica, es uno de los símbolos más difundidos, uno de los ciertamente comunes a todas las tradiciones: el círculo dividido en cuatro partes iguales por una cruz formada por dos diámetros perpendiculares. Inmediatamente cabe advertir que esta figura expresa justamente la relación entre el cuaternario y el denario, tal como la expresa, en forma numérica, la fórmula a que nos referíamos al inicio. En efecto, el cuaternario está representado geométricamente por el cuadrado, considerado en aspecto «estático». Pero en su aspecto «dinámico», como es el caso aquí, lo está por la cruz. Ésta, al girar alrededor de su centro genera la circunferencia, que, unida al centro, representa el denario, el cual, según antes hemos dicho, es el ciclo numérico completo. A esto se lo denomina la «circulatura del cuadrante», representación geométrica de lo que expresa aritméticamente la fórmula $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Inversamente, el problema hermético de la «cuadratura del círculo» (expresión por lo general mal comprendida) está representado por la división cuaternaria del círculo, mediante dos diámetros perpendiculares, y se expresa numéricamente con la misma fórmula, pero escrita en sentido inverso: $10 = 1 + 2 + 3 + 4$, para mostrar que todo el desarrollo de la manifestación queda reducido al cuaternario fundamental.

Sentado esto, volvamos a la relación entre la *Tétraktys* y el cuadrado de cuatro: los números 10 y 16 ocupan la misma fila respectivamente en la serie de los números triangulares y en la de los números cuadrados: la cuarta. Se sabe que los números triangulares son los resultados de la suma de los enteros consecutivos desde la unidad hasta cada uno de los términos sucesivos de la serie. La unidad es el primer número triangular, como también el primer número cuadrado, pues, siendo el principio y origen de la serie de los números enteros, debe serlo igualmente de todas las demás series derivadas. El segundo número triangular es $1 + 2 = 3$; lo cual muestra que, en cuanto la unidad ha producido por su propia polarización el bi-

nario, se tiene ya inmediatamente el ternario. La representación geométrica es evidente: 1 corresponde al vértice del triángulo, 2 a los extremos de su base, y el triángulo mismo en conjunto es, naturalmente, la figura del número 3. Si se tienen en cuenta los tres términos del ternario como dotados de existencia inedependiente, su suma da el tercer número triangular: 1 + 2 + 3 = 6; el número senario, siendo como es el doble del ternario, implica, puede decirse, un nuevo ternario que es reflejo del primero, como en el conocido símbolo del «sello de Salomón». Esto podría dar lugar a otras consideraciones que excederían nuestro tema. Siguiendo la serie, se obtiene, el cuarto número triangular: 1 + 2 + 3 + 4 = 10, es decir, la *Tétraktys*. Como habíamos explicado, se ve que en el cuaternario están incluidos en cierto modo todos los números, puesto que contiene al denario —de donde la fórmula del *Tao-te King* que hemos citado en una oportunidad anterior: «uno produjo dos, dos produjo tres, tres produjo todos los números»—, que equivale a decir: toda la manifestación está como involucrada en el cuaternario o, al revés: éste constituye la base completa del desarrollo integral de aquélla.

La *Tétraktys*, en cuanto número triangular, se representaba naturalmente con un símbolo de forma ternaria, en el que cada lado exterior comprendía cuatro elementos. Este símbolo estaba compuesto por un total de diez elementos, figurados por otros tantos puntos, nueve de los cuales se situaban en el perímetro del triángulo y uno en el centro. Adviértase que en esta disposición, a pesar de la diferente forma geométrica, se encuentra el equivalente de lo que hemos indicado acerca de la representación del denario por el círculo, puesto que también en este caso 1 corresponde al 9, a la circunferencia. A este respecto, notemos también, de paso, que precisamente porque el número de la circunferencia es 9, y no 10, la división de ella se efectúa normalmente según múltiplos de 9 (90 grados para el cuadrante, y por consiguiente 360 para la circunferencia conjunta). Todo esto está en relación directa con la cuestión de los «números cíclicos».

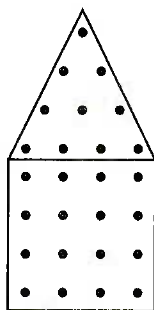


Fig. 10

En Geometría, el cuadrado de cuatro es un cuadrado cuyos lados comprenden cuatro elementos, como los del triángulo que acabamos de nombrar. Si se cuentan los lados medidos por el número de sus elementos, es obvio que los lados del triángulo y los del cuadrado serán iguales. Se podrá entonces juntar ambas fi-

guras haciendo coincidir la base del triángulo con el lado superior del cuadrado, como puede verse en el gráfico (donde, para mayor claridad, no hemos marcado los puntos sobre los lados, sino en el interior de las figuras, para diferenciar así los que pertenecen al triángulo y los que pertenecen al cuadrado). El conjunto así obtenido da pie a diversas observaciones importantes.

En primer lugar, si se considera solamente el triángulo y cuadrado como tales, el conjunto es una representación geométrica del septenario, en cuanto éste es la suma del ternario y el cuaternario: $3 + 4 = 7$. Se puede afirmar, según la disposición misma de la figura, que el septenario está formado por la unión de un ternario superior y un cuaternario inferior, que a su vez posiblita aplicaciones variadas. Ateniéndonos a lo que aquí nos concierne más en particular, basta indicar que, dentro de la correspondencia de los números triangulares y los cuadrados, los primeros han de ocupar un puesto más elevado que los segundos, de donde cabe inferir que, en el simbolismo pitagórico, la *Tétraktys* debía de tener un papel superior al del cuadrado de cuatro. Efectivamente, por lo que sabemos de dicha escuela, parece ser que era realmente así.

Ahora bien, todavía queda lo más curioso que, aunque atañe a una forma tradicional diferente, no puede ser calificado de mera «coincidencia»: los números 10 y 16, contenidos respectivamente en el triángulo y en el cuadrado, suman 26; y 26 representa el valor numérico total de las letras que forman el tetragrama hebreo: *yod he waw he*. Además, 10 es el valor de la primera letra, *yod*, y 16 es el del conjunto de las otras tres letras, *he-waw-he*. Esta división del tetragrama es totalmente lógica, y la correspondencia de sus dos partes es también muy significativa: mientras la *Tétraktys* se identifica en el triángulo con la *yod*, el resto del tetragrama se inscribe en el cuadrado situado debajo.

Por otra parte, el triángulo y el cuadrado contienen ambos cuatro líneas de puntos: Adviértase, aunque esto reviste sólo importancia secundaria, y únicamente para subrayar las concordancias de diferentes ciencias tradicionales, que las cuatro líneas de puntos se encuentran también en las figuras de la geomancia, las cuales, por las combinaciones cuaternarias del 1 y el 2, son en número de $16 = 4^2$; y la geomancia, como su nombre indica, está en relación especial con la tierra, que, según la tradición extremo-oriental, tiene por símbolo la forma cuadrada.

Por último, si se tienen presentes las formas sólidas de la geometría tridimensional correspondientes a estas figuras planas, al cuadrado le corresponde un cubo y al triángulo una pirámide cuadrangular cuya base es la cara superior de ese cubo. El conjunto forma lo que el simbolismo masónico designa como la «piedra cúbica en punta» y que, en la interpretación hermética, es visto como una figura de la «piedra filosofal». A propósito de este símbolo aún se podrían hacer otras consideraciones, pero, como no tienen relación con el tema de la *Tétraktys*, es preferible tratarlas por separado.

XV

Un jeroglífico del polo[1]

Retomando las reflexiones acerca de la figura de la «piedra cúbica», a la que acabamos de aludir, diremos en primer lugar que esta representación en los documentos antiguos se completa, de modo sorprendente, con la adición de un hacha que parece situada en equilibrio sobre el vértice mismo de la pirámide. Esta particularidad ha intrigado con frecuencia a los especialistas en simbolismo masónico; la mayor parte de ellos no ha podido ofrecer ninguna explicación satisfactoria. Hay quien ha sugerido que el hacha podría muy bien ser en ese caso el jeroglífico de la letra hebrea *qof*, y ahí está, en efecto, la solución. Pero las posibilidades de conexión aumentan si se parte de la letra árabe correspondiente (*qâf*) por lo que nos ha parecido interesante presentar algunos planteamientos generales sobre este asunto, pese a lo extraño que pueda parecer al lector occidental, forzosamente no habituado a este género de consideraciones.

El significado más común vinculado a la letra en cuestión tanto en hebreo como en árabe, es el de «fuerza» o «potencia» (en árabe, *qowah*), y según los casos, puede ser de orden material o de orden espiritual.[2] Con seguridad, a este orden espiritual pertenece, de modo más inmediato, el simbolismo de un arma como el hacha. En nuestro caso ha de tratarse evidentemente de una potencia espiritual, ya que el hacha está en relación directa, no con el cubo, sino con la pirámide. Puede recordarse aquí lo ya expuesto en otras ocasiones sobre la equivalencia del hacha con el *vajra*, que es también, ante todo, el icono de la potencia espiritual.

Más aún, el hacha está situada, no en un punto cualquiera, sino, como hemos dicho, en el vértice de la pirámide, vértice que a menudo simboliza la cúspide de una jerarquía espiritual o iniciática. Esta posición parece indicar, pues, la más alta potencia espiritual activa en el mundo, que equivale a lo que todas las tradiciones designan como el «polo». Una vez más recordamos el carácter «axial» de las armas

[1] Publicado en *É. T.*, mayo de 1937.

[2] La distinción entre estos dos sentidos va marcada en árabe por una diferencia en la ortografía de la palabra: *qowah* para el primero, *qowâ* para el segundo.

simbólicas en general y del hacha en particular, que está resueltamente en armonía con tal interpretación.

Lo más significativo es que el nombre mismo de la letra *qâf* es también, en la tradición árabe, el de la montaña sagrada o polar.[3] La pirámide es en esencia una imagen de ésta y lleva, por la letra o por el hacha que la sustituye, su propia denominación, así no queda duda alguna sobre el sentido que tradicionalmente se le reconoce. Si el símbolo de la montaña o de la pirámide remite al «eje del mundo», su vértice, donde se sitúa dicha letra, se identifica con el polo; la *qâf* equivale numéricamente a *maqâm*,[4] que designa a ese punto como el «lugar» por excelencia, es decir, el único punto que permanece fijo e inmóvil en todas las revoluciones del mundo.

La *qâf* es, además, la primera letra del nombre árabe del polo, *Qutb*, y sirve para designarlo abreviadamente, según un procedimiento muy usual.[5] También se dan afiniades no menos sorprendentes. Así, la sede (en árabe *márkaz*, que significa propiamente «centro») del polo supremo (llamado *El-Qutb El-Gawth*, para distinguirlo de los siete *Aqtâb* o polos secundarios y subordinados),[6] simbólicamente está situado entre cielo y tierra en el punto exacto de la *Kaabah*, la cual tiene, precisamente, forma de cubo y es también una de las representaciones del «centro del mundo». Puede, pues, considerarse la pirámide, invisible por ser de naturaleza espiritual, como elevándose encima de este cubo, que es visible porque se refiere al mundo elemental, señalado por el número cuaternario. Al mismo tiempo, este cubo, sobre el cual reposa la base de la pirámide, o de la jerarquía de la cual ésta es figura y a cuya cúspide corresponde el *Qutb*, es también, por su forma, un símbolo de la estabilidad perfecta.

El *Qutb* supremo está asistido por los dos *Imâm*, el de la izquierda y el de la derecha. La terna así constituida se halla también representada en la pirámide por la forma triangular de cada una de sus caras. Por otra parte, la unidad y la bina que constituyen esta terna corresponden a las letras *alif* y *be*, según los valores numéricos respectivos de éstas. La letra *alif* presenta la forma de un eje vertical; su extremo superior junto con las dos extremidades de la letra *be* forman —según un

[3] Algunos quieren identificar la montaña de *Qâf* con el Cáucaso (*Qâf-qâsiyah*); si esta asimilación debiera tomarse al pie de la letra en el sentido geográfico actual, sería ciertamente errónea, pues no sería para nada acorde con lo que se dice de la montaña sagrada, que no se la puede alcanzar «ni por tierra ni por mar» (*lâ bil-barr wa lâ bil-bahr*); ahora bien, el nombre de «Cáucaso» se aplicó antiguamente a diversas montañas situadas en muy diferentes regiones; bien pudo ser originariamente una de las designaciones de la montaña sagrada, de la que los otros Cáucasos sólo serían otras tantas «localizaciones» secundarias.

[4] *Qâf* = 100 + 1 + 80 = 181; *maqâm* = 40 + 100 + 1 + 40 = 181. En hebreo, la misma equivalencia numérica existe entre *qôph* y *maqôm*; estas palabras sólo difieren de sus correspondientes árabes por la sustitución de *âlif* por *waw*, como en muchos otros ejemplos (*nâr* y *nûr*, *'âlam* y *ôlam*, etc.); el total es entonces 186.

[5] Así, la letra *mîm*, por ejemplo, sirve a veces para designar al *Mahdî*; Mohyddin ibn Arabi le da este significado en determinados casos.

[6] Los siete *Aqtâb* corresponden a las «siete tierras», que se encuentran igualmente en otras tradiciones; y esos siete polos terrestres son un reflejo de los siete polos celestes, que presiden respectivamente los siete cielos planetarios.

esquema cuyos equivalentes podrían encontrarse en diversos símbolos pertenecientes a otras tradiciones— los tres ángulos del triángulo iniciático, que, en efecto, debe considerarse propiamente como una de las «signaturas» del polo.

A propósito de este último punto, añadamos que la letra *alif*, se considera como especialmente «polar» (*qutbânîya*). Su nombre y la palabra *Qutb* son numéricamente equivalentes: *'alif* = 1 + 30 + 80 = 111; *Qutb* = 100 + 9 + 2 = 111. El número 111 representa la unidad expresada en los tres mundos, lo que viene muy bien a la hora de caracterizar la función propia del polo.

Sin duda estas reflexiones se podrían desarrollar más, pero creemos haber dicho lo suficiente para que aun los más ajenos a la ciencia tradicional de las letras y los números reconozcan al menos que sería casi imposible pretender ver en todo ello una mera sucesión de «coincidencias».

XVI

Los «cabezas negras»[1]

El nombre de los etíopes significa literalmente «caras quemadas» (*aithi-ôps*),[2] y, por consiguiente, «caras negras» La interpretación que comúnmente se le da es que dicho nombre designa un pueblo de raza negra, o cuando menos de tez oscura.[3] Semejante explicación es demasiado «simplista» y poco satisfactoria si se advierte que los antiguos daban el mismo nombre de «Etiopía» a países muy diversos, entre ellos algunos a los que no cuadraría en absoluto, tales como la Atlántida. Y viceversa, no parece que tal denominación haya sido aplicada jamás a los países habitados por pueblos pertenecientes propiamente a la raza negra. Debe, pues, haber otro motivo, y esto se hace más evidente aún cuando se comprueba en otras partes la existencia de palabras o expresiones similares, de suerte que uno se ve obligado a investigar cuál puede ser su genuino significado simbólico.

Los chinos se designaban antiguamente a sí mismos como el «pueblo negro» (*li-min*). Esta expresión era común en el *Shu King* (reinado del emperador *Shun*, 2317-2208 antes de la era cristiana). Mucho más tarde, en los comienzos de la dinastía *Tsing* (siglo III antes de la era cristiana), el emperador dio a su pueblo otro nombre análogo,[4] el de «cabezas negras» (*kien-shou*). Y, cosa curiosa, Hallamos exactamente la misma expresión en Caldea (*nishi salmat kakkadi*), al menos mil años antes de esa época. Además, es de notar que los caracteres *kien* y *hei*, con el significado de «negro», representan la llama. De modo que el sentido de la expresión «cabezas negras» se aproxima todavía más al del nombre de los etíopes. Los orientalistas, que por lo común ignoran deliberadamente todo simbolismo, quieren explicar esos términos de «pueblo negro» y «cabezas negras» como designaciones del «pueblo de cabellos negros». Por desgracia, si este carácter conviene en efecto a los chinos, no podría distinguirlo en modo alguno de las pobla-

[1] Publicado en *É. T.*, enero-febrero de 1948.

[2] De la misma raíz *aith-* deriva también el vocablo *Aithèr*, ya que el Éter puede considerarse en cierto modo como un fuego superior, el del «cielo empíreo».

[3] Los habitantes de la actual «Etiopía», aunque tienen tez oscura, no pertenecen a la raza negra.

[4] Se sabe que en China una de las funciones tradicionales del soberano era la atribución a los seres y cosas de sus «designaciones correctas».

ciones vecinas, de suerte que tal explicación carecería en el fondo de contenido.

Por otra parte, algunos han pensado que el «pueblo negro» era propiamente la masa del pueblo, a la cual se habría atribuido el color negro como sucede en la India con los *shûdra*, y con el mismo sentido de indistinción y anonimato. Mas en realidad fue todo el pueblo chino, al parecer, el designado de ese modo, sin que se marcara ninguna diferencia entre la masa y la minoría. Si es así, el simbolismo propuesto no es ya válido para el caso. Por lo demás, si se considera que las expresiones de ese género tuvieron un uso tan extenso en el espacio y en el tiempo como hemos indicado (y es muy posible, incluso, que existan aún otros ejemplos), y que también los antiguos egipcios daban a su país el nombre de *Kêmi* o «tierra negra», se advertirá que es sin duda absolutamente inverosímil que tantos pueblos diversos hayan adoptado, para sí o para su país, una designación que tuviera sentido peyorativo. Conviene referirse aquí, pues, no a ese sentido inferior del color negro, sino más bien a su sentido superior. Según hemos explicado en otras oportunidades, ese color presenta un doble simbolismo, al igual que el anonimato al que aludíamos poco antes con respecto a la masa del pueblo, tiene también dos significados opuestos.[5]

Es sabido que, en su sentido superior, el color negro simboliza esencialmente el estado principal de no-manifestación, y que así ha de comprenderse, por ejemplo, el nombre de *Krishna*, «negro», por oposición al de *Árjuna*, que significa «blanco», representando el uno y el otro lo no-manifestado y lo manifestado, lo inmortal y lo mortal, el «Sí mismo» y el «yo» *Paramâtma* y *jîvâtmâ* respectivamente.[6] Sólo que cabe preguntarse cómo un símbolo de lo no-manifestado es aplicable a un pueblo o a un país. Hemos de reconocer que aunque la relación no parece clara a primera vista, se da sin embargo real y efectivamente en los casos susodichos. Por lo demás, alguna razón ha de haber para que el color negro, en varios de esos casos, esté referido concretamente a las «caras» o a las «cabezas», términos cuyo significado simbólico hemos indicado en otra parte, en conexión con las ideas de «sumidad» o «cúspide» y de «principio».[7]

Para comprender de qué se trata, ha de recordarse que los pueblos mencionados más arriba son de aquellos que se consideran a sí mismos como ocupantes de una situación «central». Es muy conocida, en particular, la designación de la China como el «Reino del centro» (*Tchung-kuo*), así como el hecho de que Egipto era considerado por sus habitantes el «corazón del mundo». Esta situación «central» está, por lo demás, enteramente justificada desde el punto de vista simbólico, pues cada una de las comarcas a las cuales se atribuía era efectivamente sede del centro espiritual de una tradición, emanación e imagen del centro espiritual supremo y representante suyo para aquellos que pertenecían a esa tradición particular, de suerte que era para ellos verdadera y efectivamente el «centro del mundo».[8] Pero el centro es, en razón de su carácter principal, lo que podría llamarse el «lugar» de la

[5] Sobre el doble sentido del anonimato, ver *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. IX.

[6] Véase especialmente «El blanco y el negro».

[7] Véase «La piedra angular».

[8] Véase *La Grande Triade*, cap. XVI.

no-manifestación; como tal, el color negro, entendido en su sentido superior, le conviene realmente. También el color blanco conviene al centro, aunque desde otro prisma, a saber: en cuanto que es el punto de partida de una «irradiación» asimilada a la de la luz.[9] Podría decirse, pues, que el centro es «blanco» exteriormente y con respecto a la manifestación que de él procede, mientras que es «negro» interiormente y en sí mismo. Este último punto de vista es, naturalmente, el de los seres que, por una razón como la que acabamos de mencionar, se sitúan simbólicamente en el centro mismo.

[9] Véase «Los siete rayos y el arco iris».

XVII

La letra G y la *svástika*[1]

En *La Grande Triade*, con motivo del simbolismo polar y de la palabra china *yi* con la que se designa la unidad (la estrella polar se llama *Tai-i*, o sea la «gran unidad»), dábamos algunas indicaciones sobre el simbolismo masónico de la letra G, cuya posición normal es igualmente «polar». Establecíamos asimismo una relación con la letra I, que representa «el primer nombre de Dios» para los *Fedeli d'Amore*.[2] Esta relación se justifica por el hecho de que la letra G —que en puridad no cabe considerar un verdadero símbolo, dado que pertenece a las lenguas modernas, carentes de todo carácter sagrado o tradicional— según los rituales masónicos ingleses *stands for God* (= representa a Dios); y en cuanto inicial de la palabra *God*, ha sido, al menos en determinados casos, considerada como sustituto de la *yod* hebrea, símbolo del principio o de la unidad, en virtud de una asimilación fonética entre *God* y *yod*.[3] Dichas indicaciones dieron pie a investigaciones que nos han revelado otros datos no menos interesantes.[4] Por eso creemos útil volver sobre el asunto para completar lo que ya habíamos dicho.

En primer lugar, cabe señalar que, en un antiguo catecismo del grado de Compañero,[5] a la pregunta: *What does that G denote?* se responde expresamente: *Geometry or the Fifth Science* (es decir, la ciencia que ocupa el quinto lugar en la enumeración tradicional de las «siete artes liberales», cuya transposición esotérica en las iniciaciones medievales hemos señalado en otras ocasiones). Semejante inter-

[1] Publicado en *É. T.*, julio-agosto de 1950.

[2] *La Grande Triade*, cap. XXV.

[3] El autor de una obra sobre el simbolismo masónico ha creído conveniente hacernos una crítica al respecto, formulada incluso en términos muy poco corteses, como si nosotros fuésemos responsables de esta asimilación fonética; pero no lo somos, como tampoco de que los masones ingleses identificaran en su día las tres letras del mismo vocablo *God* con las iniciales de tres palabras hebreas: *Gamal, 'Oz, Dabar* (Belleza, Fuerza, Sabiduría). Sea cual fuere la opinión sobre semejantes conexiones (y hay otras más aún), uno está obligado a tenerlas en cuenta por lo menos históricamente .

[4] Marius-Lepage, «La lettre G», en *Le Symbolisme*, noviembre de 1948; artículo en *Speculative Mason*, de julio de 1959, escrito con motivo del precedente, y del cual se ha extraído la mayor parte de las informaciones utilizadas aquí.

[5] Prichard, *Masonry Dissected*, 1730.

pretación no contradice en modo alguno la afirmación de que la misma letra *stands for God*, ya que Dios se designa especialmente en ese grado como «el gran geómetra del universo». Por otra parte, lo que le da toda su importancia es que, en los más antiguos manuscritos conocidos de la masonería operativa, la «geometría» se identifica constantemente con la masonería misma; hay pues en ello algo que no puede considerarse desdeñable. Resulta además, como lo veremos en seguida, que la letra G, en tanto que inicial de *Geometry*, ha tomado el lugar de su equivalente griega Γ, lo que está suficientemente justificado por el origen mismo de la palabra «geometría» (y, aquí por lo menos, ya no se trata de una lengua moderna). Es más, esa letra griega presenta en sí misma cierto interés, desde el punto de vista del simbolismo masónico, en razón de su forma de escuadra,[6] cosa que no sucede con la letra latina G.[7]

Antes de continuar conviene preguntarse si esto no se opone a la explicación por sustitución de la *yod* hebrea, o, por lo menos, puesto que ésta ha existido también, si no cabría pensar, en tales condiciones, que se introdujo secundariamente y en época más o menos tardía. De hecho, como parece ciertamente haber pertenecido propiamente al grado de maestro, así debe ser para aquellos que siguen la opinión más corriente sobre el origen de este grado. En cambio, para quienes, como nosotros, se niegan por más de un motivo a considerar dicho grado como producto de una elaboración «especulativa» del siglo XVIII, antes ven en él una especie de «condensación» del contenido de ciertos grados superiores de la masonería operativa, destinada a llenar en la medida de lo posible una laguna debida a la ignorancia en que con respecto a aquéllos estaban los fundadores de la Gran Logia de Inglaterra, el tema adquiere un sesgo muy distinto: se trata entonces de una superposición de dos sentidos diferentes pero que no se excluyen en modo alguno, cosa que nada tiene de excepcional en el simbolismo. Además, cosa que nadie parece haber observado hasta ahora, ambas interpretaciones, por el griego y el hebreo respectivamente, concuerdan a la perfección con el carácter propio de los dos grados correspondientes, «pitagórico» el segundo y «salomónico» el tercero, y acaso sea esto, en el fondo, lo que permita comprender de qué se trata en realidad.

Dicho esto, podemos volver a la interpretación «geométrica» del grado de Compañero. Lo que hemos explicado al respecto no es aún la parte más interesante en lo que atañe al simbolismo de la masonería operativa. En el catecismo que citábamos más arriba, se encuentra también a modo de enigma: *By letters four and science five, this G aright doth stand in a due art and proportion*.[8] Aquí, evi-

[6] Recordemos que la escuadra de brazos desiguales, precisamente la forma de esta letra, representa los dos catetos del triángulo rectángulo 3-4-5, el cual, como lo hemos explicado en otra parte, tiene importancia particularísima en la masonería operativa (véase «Parole perdue et mots substitués», en *É. T.*, diciembre de 1948).

[7] Todas las consideraciones que algunos han querido derivar de la forma de la letra G (semejanza con la forma de un nudo, con la del símbolo alquímico de la sal, etc.) poseen un marcado carácter artificial y hasta fantasioso; carecen de relación alguna con los significados reconocidos de dicha letra, y no se apoyan en ningún dato auténtico.

[8] No olvidemos que en respuesta a la pregunta: «Who doth that G denote?» (*who* y no ya *what*, como antes, cuando se trataba de Geometría), ese catecismo contiene la frase siguiente: «The Grand Ar-

dentemente, *science five* designa la «quinta ciencia» o sea la geometría. En cuanto al significado de *letters four*, se podría, a primera vista y por simetría, incurrir en la tentación de suponer un error y leer *letter*, en singular, de suerte que se trataría de la «cuarta letra», a saber, en el alfabeto griego, de la letra Δ, interesante simbólicamente por su forma triangular. Pero, como esta explicación tendría el gran defecto de no presentar ninguna relación inteligible con la letra G, es mucho más verosímil que se trate realmente de «cuatro letras», y que la expresión, por lo demás anormal, de *science five* en lugar de *fifth science* haya sido puesta intencionalmente para hacer aún más enigmático el enunciado. El punto que puede parecer más oscuro es éste: ¿por qué se habla de cuatro letras, o, si se trata siempre de la inicial de la palabra *Geometry*, por qué ha de ser cuadruplicada *to stand aright in due art and proportion?* La respuesta, que debe estar en relación con la posición «central» o «polar» de la letra Γ, no puede darse sino por medio del simbolismo operativo, y aquí es donde se hace necesario tomar dicha letra, según lo indicábamos poco antes, en su forma griega Γ. En efecto, el conjunto de cuatro Γ colocadas en ángulos rectos los unos con respecto a los otros forma la *svástika*, «símbolo, como lo es también la letra G, de la estrella polar, que es a su vez el símbolo y, para el masón operativo, la sede efectiva del Sol central oculto del universo, *Iah*»,[9] que evidentemente está muy próximo al *Tai-i* de la tradición extremo-oriental.[10] En el pasaje de *La Grande Triade* que recordábamos al comienzo, habíamos señalado la existencia, en el ritual operativo, de una muy estrecha relación entre la letra G y la *svástika*. Por aquél entonces no habíamos tenido conocimiento aún de las informaciones que, al hacer intervenir la Γ griega, tornan esa relación aún más directa y completan su explicación.[11] Parece oportuno señalar además que la parte quebrada de las ramas de la *svástika* se considera aquí como representación de la Osa

---

chitect and contriver of the Universe, or He that was taken up to the Pinnacle of the Holy Temple»; adviértase que «el gran arquitecto del universo» es aquí identificado con Cristo (*Logos*), puesto él mismo en relación con el simbolismo de la «piedra angular», entendido según el sentido que hemos explicado. El «pináculo del Templo» (nótese la curiosa semejanza de la palabra «pináculo» con el hebreo *pinnáh*, 'ángulo') es, naturalmente, la cúspide o punto más elevado y, como tal, equivale a lo que es la «clave de bóveda» (*Keystone*) en la *Arch Masonry*.

[9] En el artículo del *Speculative Mason* de donde se ha tomado esta cita, la *svástika* es inexactamente denominada *gammadion*, designación que, como lo hemos señalado varias veces, se aplicaba en realidad antiguamente a otras figuras (véase especialmente «*El-Arkân*», y las ilustraciones pertinentes) pero no por eso es menos verdad que la *svástika*, aun no habiendo recibido nunca dicho nombre, puede considerarse también como formado por la reunión de cuatro *gammas*, de modo que esta rectificación de terminologías en nada afecta a lo que aquí se dice.

[10] Agregaremos que el nombre divino *Iah* se relaciona especialmente con el primero de los tres Grandes Maestros en el séptimo grado de la masonería operativa.

[11] Podría quizás objetarse que la documentación inédita aportada en *Speculative Mason* acerca de la *svástika* proviene de Clement Stretton, y que éste fue, según se dice, el principal autor de una «restauración» de los rituales operativos en la cual ciertos elementos, perdidos a raíz de circunstancias que nunca han sido suficientemente aclaradas, habrían sido reemplazados por otros tomados de los rituales especulativos, de cuya conformidad con lo que existía antiguamente no hay garantía. Mas esta objeción no es válida en este caso, pues se trata precisamente de algo de lo que no queda huella alguna en la masonería especulativa.

Mayor, vista en cuatro diferentes posiciones en el curso de su revolución en torno de la estrella polar, a la que corresponde naturalmente el centro en el que las gammas se reúnen, y que estas cuatro posiciones quedan relacionadas con los cuatro puntos cardinales y las cuatro estaciones. Es de sobra conocida la importancia de la Osa Mayor en todas las tradiciones en que interviene el simbolismo polar.[12] Si se piensa en que todo ello pertenece a un simbolismo que puede llamarse verdaderamente «ecuménico» y que por eso mismo indica un vínculo bastante directo con la tradición primordial, puede comprenderse sin esfuerzo por qué «la teoría polar ha sido siempre uno de los mayores secretos de los verdaderos maestros masones».[13]

[12] Véase igualmente *La Grande Triade*, cap. XXV, acerca de la «Cité des Saules» y de su representación simbólica por un celemín lleno de arroz.

[13] Puede ser de interés señalar que en la cábala la *yod* la forman la unión de tres puntos, que representan las tres *middôth* supremas, dispuestas en escuadra; ésta, por otra parte, describe un ángulo opuesto al de la letra griega G, lo que podría corresponder a los dos sentidos de rotación de la *svástika*.

Símbolos de la manifestación cíclica

XVIII

Algunos aspectos del simbolismo de Jano[1]

En nuestras obras, hemos aludido varias veces al simbolismo de Jano. Para un desarrollo completo de este simbolismo, de múltiples y complejas significaciones, y para señalar todos sus vínculos con buen número de figuraciones análogas que se encuentran en otras tradiciones, haría falta un volumen entero. Con todo, nos ha parecido interesante reunir algunos datos acerca de ciertos aspectos de ese simbolismo y en especial retomar, con mayor amplitud que hasta la fecha, las consideraciones que explican la vinculación establecida a veces entre Jano y Cristo. A primera vista puede parecer extraña pero no por eso está menos justificada.

En efecto, un curioso documento que representa expresamente a Cristo con los rasgos de Jano fue publicado hace algunos años por L. Charbonneau-Lassasy en *Regnabit*.[2] Nosotros lo comentamos luego en la misma revista[3] (fig. 11). Es una especie de doble medallón pintado en una página separada de un libro litúrgico manuscrito del siglo XV, encontrado en Luchon. Constituye el cierre de la hoja correspondiente al mes de enero del calendario liminar del libro. En la sumidad del medallón interior figura el monograma IHS, con un corazón sobrepuesto; el resto de él está ocupado por un busto de Jano Bifronte, con un rostro masculino y otro femenino, según suele verse bastante a menudo; lleva en la cabeza una corona y sostiene en una mano un cetro y en la otra una llave.

«En los monumentos romanos —escribía Charbonneau-Lassay al reproducir el documento—, Jano se muestra, como en el medallón de Luchon, con la corona en la cabeza y el cetro en la diestra, porque es rey; tiene en la otra mano una llave que abre y cierra las épocas: por eso, por extensión de la idea, los romanos le consagraban las puertas de las casas y ciudades (...) Cristo también, como el antiguo Jano, porta el cetro real, al cual tiene derecho conferido por su Padre del cielo y por sus antepasados terrenos; su otra mano tiene la llave de los secretos eter-

[1] Publicado en *V. I.*, julio de 1929.

[2] «Un ancien emblème du mois de janvier», en *Reg.*, mayo de 1925.

[3] «À propos de quelques symboles hermético-religieux», en *Reg.*, diciembre de 1925. [La materia de este artículo es retomada en el presente estudio.]

nos, la llave teñida de su sangre, que ha abierto a la perdida humanidad la puerta de la vida. Por eso, en la cuarta de las grandes antífonas preparatorias de la Navidad, la liturgia sagrada lo aclama así: *"O clavis David, et sceptrum domus Israel!..."* Tú eres, ¡oh Cristo esperado!, la llave de David y el cetro de la casa de Israel. Tú abres, y nadie puede cerrar; y cuando tú cierras, nadie podría abrir ya...».[4]

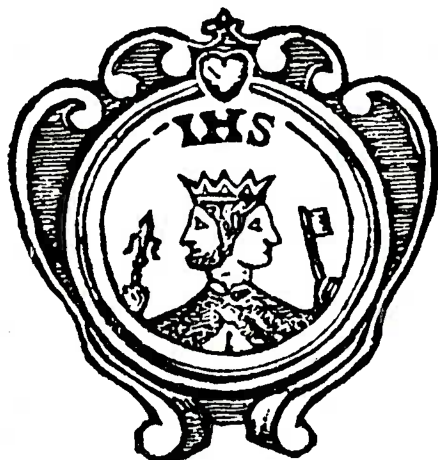


Fig. 11

La interpretación más habitual de las dos caras de Jano consiste en considerarlas como representación del pasado y el porvenir respectivamente. Esta interpretación, aunque incompleta, no deja de ser exacta desde cierto punto de vista. Por eso, en un número considerable de representaciones, las dos caras son la de un hombre provecto y la de un joven. No así en el emblema de Luchon, donde un examen atento revela que se trata de Jano andrógino, *Janus-Jana.*[5] Huelga recordar la estrecha relación de esta forma de Jano con ciertos símbolos herméticos como el *Rebis.*[6]

Desde el punto de vista según el cual el simbolismo de Jano se refiere al tiempo, cabe realizar una observación muy importante: entre el pasado que ya no es y el porvenir que no es aún, el verdadero rostro de Jano, el que mira al presente, no es, se dice, ninguno de los dos visibles. Ese tercer rostro, en efecto, es invisible, porque el presente, en la manifestación temporal, no es sino un instante inasequible.[7] Pero, cuando se alcanza la elevación por encima de las condiciones de esta mani-

[4] *Breviario romano*, oficio del 20 de diciembre.

[5] El nombre de *Diana*, la diosa lunar, no es sino otra forma de *Jana*, el aspecto femenino de *Janus.*

[6] La única diferencia reside en que estos símbolos son generalmente *Sol-Luna*, bajo formas diversas, mientras que al parecer *Janus-Jana* es más bien *Lunus-Luna*, pues su cabeza va frecuentemente coronada por una media luna.

[7] También por esta razón ciertas lenguas, como el hebreo y el árabe, no tienen forma verbal que corresponda al presente.

festación transitoria y contingente, el presente contiene toda realidad. El tercer rostro de Jano corresponde, en otro simbolismo —el de la tradición hindú—, al ojo frontal de *Shiva*, invisible también, ya que no es representado por ningún órgano corporal, que figura el «sentido de la eternidad». Se dice que una mirada de este tercer ojo reduce todo a cenizas, es decir, destruye toda manifestación. Ahora bien, cuando la sucesión se trueca en simultaneidad, todas las cosas moran en el «eterno presente», de modo que la destrucción aparente no es en verdad sino una «transformación» en el sentido más rigurosamente etimológico de la palabra.

Según estas breves consideraciones, es fácil comprender ya que Jano representa verdaderamente a Aquél que es no sólo el «Señor del triple tiempo» (designación que se aplica igualmente a *Shiva* en la doctrina hindú),[8] sino también y ante todo el «Señor de la eternidad». «Cristo —escribía a este respecto L. Charbonneau-Lassay— domina el pasado y el porvenir; coeterno con su Padre, es, como él, el «Antiguo de los días»: «en el principio era el Verbo», dice san Juan. Es también el padre y señor de los siglos futuros: *Jesu pater futuri saeculi*, repite cada día la Iglesia romana, y él mismo se ha proclamado el comienzo y la culminación de todo: «Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin». Es el «Señor de la eternidad».

Es evidente, en efecto, que el «Señor de los tiempos» no puede estar sometido al tiempo, el cual tiene en él su principio, así como, según la enseñanza de Aristóteles, el primer motor de todas las cosas, o principio del movimiento universal, es necesariamente inmóvil. Es ciertamente el Verbo eterno aquel a quien los textos bíblicos designan a menudo como el «Antiguo de los días», el Padre de las edades o de los ciclos de existencia (éste es el sentido propio y primitivo de la palabra latina *saeculum*, así como del griego *aiòn* y del hebreo *ôlam*, a los cuales traduce); e importa notar que la tradición hindú le da también el título de *Purâna-Purusha*, cuyo significado guarda estricta equivalencia.

Volvamos ahora al documento que hemos tomado como punto de partida de estas observaciones: se ven en él, decíamos, el cetro y la llave en las manos de Jano: lo mismo que la corona (que puede ser considerada también como símbolo de potencia y elevación en el sentido más amplio, tanto en el orden espiritual como en el temporal, y que en este caso nos parece tener más bien tal acepción), el cetro es el emblema del poder real, y la llave, por su parte, lo es entonces, más especialmente, del poder sacerdotal. Debe señalarse que el cetro está a la izquierda de la figura, del lado del rostro masculino, y la llave a la derecha, del lado del rostro femenino. Pues bien, según el simbolismo empleado por la cábala hebrea, a la derecha y a la izquierda corresponden respectivamente dos atributos divinos: la misericordia (*Hesed*) y la justicia (*Din*),[9] las cuales convienen también manifiestamente a Cristo, máxime

[8] El tridente (*trishûla*), atributo de *Shiva*, es el símbolo del triple tiempo (*trikâla*).

[9] En el símbolo del árbol sefirótico, que representa el conjunto de los atributos divinos, las dos «columnas» laterales son, respectivamente, las de la Misericordia y la Justicia; en la cúspide de la «columna del medio», y dominando las dos «columnas» laterales, está la «Corona» (*Kéther*); la análoga posición de la corona de Jano, en nuestra figuración, con respecto a la llave y el cetro, nos parece dar lugar a una vinculación que justifica lo que acabamos de decir en cuanto a su significado: sería el poder principal, único y total, del que proceden los dos aspectos designados por los otros dos emblemas.

si se considera su papel de juez de los vivos y de los difuntos. Los árabes, realizando una distinción análoga en los atributos divinos y en los nombres que a ellos corresponden, dicen «belleza» (*Djemâl*) y «majestad» (*Djelâl*). Así se explicaría que los dos aspectos hayan sido representados por un rostro femenino y otro masculino, respectivamente.[10] En suma, la llave y el cetro, reemplazando aquí al conjunto de dos llaves, emblema quizá más habitual de Jano, dejan más claro aún uno de los sentidos de este emblema, que es el del doble poder procedente de un principio único: poder sacerdotal y poder real, reunidos, según la tradición judeocristiana, en la persona de Melquisedec, el cual, como dice san Pablo, es «hecho semejante al Hijo de Dios».[11]

Acabamos de decir que Jano, por lo común, porta dos llaves; son las de las dos puertas solsticiales, *Janua Caeli* y *Janua Inferni*, correspondientes respectivamente al solsticio de invierno y al de verano, es decir, a los dos puntos extremos del curso del Sol en el ciclo anual. Pues Jano, en cuanto «Señor de los tiempos», es el *Janitor* que abre y cierra ese ciclo. Por otra parte, era también el dios de la iniciación en los misterios: *initiatio* deriva de *in-ire*, «entrar» (que cuadra también con el simbolismo de la «puerta»), y, según Cicerón, el nombre de Jano (*Janus*) tiene la misma raíz que el verbo *ire*, «ir»; esta raíz *i-* se encuentra asimismo en sánscrito con el mismo sentido que en latín, y en esa lengua tiene entre sus derivados la palabra *yâna*, «camino», cuya forma está muy próxima a la del nombre *Janus*. «Yo soy el camino», decía Cristo;[12] ¿cabe ver aquí la posibilidad de otra vinculación? Lo que acabamos de decir parece poder justificarlo. Craso error sería, tratándose de simbolismo como se trata, no prestar atención a ciertas similitudes verbales, cuyas razones son a menudo muy profundas, aunque por desgracia escapan a los filólogos modernos, que ignoran todo cuanto puede legítimamente llevar el nombre de «ciencia sagrada».

Sea como fuere, en tanto que Jano era considerado dios de la iniciación, sus dos llaves, una de oro y otra de plata, eran las de los «grandes misterios» y los «pequeños misterios» respectivamente. O, por utilizar otro lenguaje equivalente, la llave de plata es la del «paraíso terrestre» y la de oro la del «paraíso celeste». Esas mismas llaves eran uno de los atributos del sumo pontífice al cual estaba esencialmente vinculada la función de «hierofante». Al igual que la barca, que era también un símbolo de Jano,[13] han permanecido entre los principales emblemas del papado. Y las palabras evangélicas relativas al «poder de las llaves» están en perfecta consonancia con las tradiciones antiguas, emanadas todas de la gran tradición primordial. Por otra parte, existe una relación bastante directa entre el sen-

[10] En *Le Roi du Monde* hemos explicado en detalle el simbolismo de la izquierda y la derecha, de la «mano de justicia» y la «mano de bendición», señalando igualmente por varios Padres de la Iglesia, en especial San Agustín.

[11] *Epístola los Hebreos* VII, 3.

[12] En la tradición extremo-oriental, la palabra *Tao*, cuyo sentido literal también es «Vía», sirve para designar el Principio supremo, y el carácter ideográfico que la representa está formado por los signos de la cabeza y los pies, equivalentes al alfa y la omega.

[13] La barca de Jano podía navegar en los dos sentidos, hacia adelante o hacia atrás, en correspondencias con los dos rostros de Jano.

tido que acabamos de indicar y aquel según el cual la llave de oro representa el poder espiritual y la de plata el poder temporal (siendo entonces esta última reemplazada a veces por el cetro, según vimos):[14] Dante, en efecto, asigna por funciones al emperador y al papa conducir la humanidad hacia el «paraíso terrestre» y el «paraíso celeste», respectivamente.[15]

Además, en virtud de cierto simbolismo astronómico que parece haber sido común a todos los pueblos antiguos, hay también estrecha conexión entre los dos sentidos según los cuales las llaves de Jano eran, sea las de las dos puertas solsticiales, sea las de los «grandes» y los «pequeños misterios».[16] El simbolismo al que aludimos es el del ciclo zodiacal; no sin razón este ciclo, con sus dos mitades ascendente y descendente, que tienen sus respectivos puntos de partida en los solsticios de invierno y de verano, se encuentra figurado en el portal de tantas iglesias medievales.[17] Asoma aquí otro significado de las caras de Jano: él es el «Señor de las dos vías» a las cuales dan acceso las dos puertas solsticiales; las mismas dos vías, la de izquierda y la de derecha (pues se encuentra aquí ese otro simbolismo que señalábamos antes), que los pitagóricos representaban con la letra Y,[18] y figuradas también, en forma exotérica, por el mito de Hércules entre la virtud y el vicio. Son las dos mismas vías que la tradición hindú, designa como la «vía de los dioses» (*dêva-yâna*) y la «vía de los antepasados» (*piri-yâna*); y *Ganêsha*, cuyo simbolismo tiene numerosos puntos de contacto con el de Jano, es igualmente el «Señor de las dos vías», por consecuencia inmediata de su carácter de «Señor del conocimiento», lo que nos remite de nuevo a la idea de la iniciación en los misterios. Por último, esas dos vías son también en cierto sentido, al igual que las puertas por las cuales se llega a ellas, la de los cielos y la de los infiernos.[19] Adviértase que los dos lados a los que corresponden, la derecha y la izquierda, son los mismos en que se dividen los elegidos y los condenados en las representaciones del Juicio final, que, por una coincidencia harto significativa, con tanta frecuencia se encuentra en el portal de las iglesias y no en cualquier otra parte del

[14] El cetro y la llave guardan relación simbólica con el «eje del mundo».

[15] *De Monarchia* III, 16. — Damos la explicación de este pasaje de Dante en *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel.*

[16] Recordemos de paso, aunque lo hayamos señalado ya en diversas oportunidades, que Jano tenía además otra función: era el dios de las corporaciones de artesanos o *Collegia fabrorum*, las cuales celebraban en su honor las dos fiestas solsticiales de invierno y verano. Más adelante, esta costumbre se mantuvo en las corporaciones de constructores; mas con la llegada del cristianismo esas fiestas solsticiales se identificarían con las de los dos san Juan, el de invierno y el de verano (de donde la expresión «Logia de san Juan», conservada hasta en la masonería actual). He aquí un ejemplo de la adaptación de los símbolos precristianos, con frecuencia mal interpretada por los modernos.

[17] Léase lo que indicábamos en la nota anterior acerca de las tradiciones conservadas por las corporaciones de constructores.

[18] Este antiguo símbolo se ha mantenido hasta época bastante reciente: lo hemos encontrado, en concreto, en el pie de imprenta de Nicolas du Chemin, diseñado por Jean Cousin, en *Le Champ fleuri* de Geoffroy Tory (París, 1529), donde es denominado «letra pitagórica»; y también en el museo del Louvre, en varios muebles renacentistas.

[19] En los símbolos renacentistas que acabamos de mencionar, las dos vías se designan, en esta relación, como *vía arcta* y *vía lata*: 'camino estrecho' y 'camino ancho'.

edificio.[20] Tales representaciones, así como las del zodíaco, expresan, según creemos, algo absolutamente fundamental en la concepción de los constructores de catedrales, que se proponían dar a sus obras un carácter «pantacular» en el verdadero sentido del término,[21] es decir, hacer de ellas una especie de compendio sintético del universo.[22]

[20] A veces parece que lo que está referido a la derecha en ciertos casos lo esté a la izquierda en otros, y viceversa. Esta contradicción sólo es aparente, pues es preciso siempre determinar antes con respecto a qué se toma la derecha y la izquierda; cuando la contradicción es real, se explica por ciertas concepciones «cíclicas» bastante complejas, que influyen sobre las correspondencias en cuestión. Señalamos esto únicamente con el fin de no obviar una dificultad que debe tenerse en cuenta para interpretar correctamente un número considerable de símbolos .

[21] Debe escribirse «pantáculo» (*pantaculum*, literalmente 'pequeño Todo') y no «pentáculo», como a menudo se hace; este error ortográfico ha hecho creer a algunos que la palabra tenía relación con el número 5 y debía considerarse sinónima de «pentagrama».

[22] Esta concepción está en cierto modo implícita en el mismo plano de la catedral; pero, al menos de momento, no podemos dar la justificación de esta afirmación, pues nos llevaría demasiado lejos.

XIX

El jeroglífico de Cáncer[1]

A lo largo de varios estudios, hemos tenido la oportunidad de aludir con frecuencia al simbolismo del ciclo anual, con sus dos periodos, ascendente y descendente, y en especial al de las dos puertas solsticiales, que abren y cierran respectivamente esos dos periodos del ciclo y están en relación con la figura de Jano entre los latinos y con la de *Ganêsha* entre los hindúes.[2] Para percatarse de la importancia de este simbolismo, debe recordarse que, en virtud de la analogía de cada una de las partes del universo con el todo, existe una relación entre las leyes de todos los ciclos, del orden que fueren, de suerte que el ciclo anual, por ejemplo, podrá verse como una imagen reducida, y en consecuencia más cercana, de los grandes ciclos cósmicos (la expresión «gran año» lo indica con bastante nitidez) y como un compendio, si así puede decirse, del trascurso mismo de la manifestación universal. Ello aporta a la astrología todo su significado como ciencia estrictamente «cosmológica».

Siendo así, los dos «puntos de detención» del curso solar (es el sentido etimológico del vocablo «solsticio») corresponden a los dos términos extremos de la manifestación, bien en su conjunto, bien en cada uno de los ciclos que la constituyen, ciclos que están en multitud indefinida y que no son sino los diferentes estados o grados de la existencia universal. Si se aplica esto a un ciclo dterminado de manifestación individual como el de la existencia humana, se podrá entender con facilidad por qué las dos puertas solsticiales son designadas tradicionalmente como «la puerta de los hombres» y la «puerta de los dioses». La «puerta de los hombres» corresponde al solsticio de verano y al signo zodiacal de Cáncer y es el comienzo de la manifestación individual. La «puerta de los dioses», correspondiente al solsticio de invierno y al signo zodiacal de Capricornio, es el final de esa misma manifestación y constituye el paso a los estados superiores, ya que los «dioses» (los *dêva* de la tradición hindú), al igual que los «ángeles» según otra terminología, representan propiamente desde el punto de vista metafísico los estados supraindividuales del ser.[3]

[1] Publicado en *V. I.*, julio de 1931.
[2] Véase especialmente *Le Roi du Monde*, cap. III.
[3] Este punto está explicado con mayor amplitud en *Les États multiples de l'Être*.

Si se presenta la división de los signos zodiacales en función de los cuatro trígonos elementales, se observa que el signo de Cáncer corresponde al «fondo de las aguas», es decir, en sentido cosmológico, al medio embriogénico en el que están depositados las semillas del mundo manifestado. Dichas semillas pertenecen, en el orden «macrocósmico», al *Brahmânda* o «huevo del mundo», y, en el orden «microcósmico», al *pinda*, prototipo formal de la individualidad, preexistente en modo sutil desde el origen de la manifestación cíclica, como una de las posibilidades que deberán desarrollarse en el curso de dicha manifestación.[4]

De igual forma puede relacionarse con el hecho de que la constelación de Cáncer es el lugar de la Luna, cuya influencia sobre las aguas es bien conocida, y que, como las aguas mismas, representa el principio pasivo y plástico de la manifestación: la esfera lunar constituye propiamente el «mundo de la formación», la capacidad de elaborar formas en estado sutil, punto de partida de la existencia individual.[5]

En el símbolo astrológico de Cáncer, ♋, se contempla el germen en estado de semidesarrollo, que es precisamente el estado sutil. Se trata, pues, no del embrión corpóreo, sino del prototipo formal al que nos referíamos más arriba, cuya existencia se localiza en el dominio psíquico o «mundo intermedio». Por otra parte, su figura como la *u* sánscrita, grafema espiral que, en el *akshara* o monosílabo sagrado *Om*, constituye el término intermedio entre el punto (*m*), que representa la no-manifestación principal, y la línea recta (*a*), que representa el desarrollo completo de la manifestación en el estado denso o burdo (corpóreo).[6]

Además, esta semilla es doble en el signo de Cáncer, sus dos partes idénticas se sitúan en posiciones inversas, representando por eso mismo dos términos complementarios: el *yang* y el *yin* de la tradición extremo-oriental, donde el símbolo *yin-yang* que los une tiene precisamente forma análoga.

Este símbolo, representativo de los movimientos cíclicos, con fases vinculadas al dominio alterno del *yang* y del *yin*, se relacionan con otras figuras de enorme importancia desde el punto de vista tradicional, como la *svástika* y la doble espiral, símbolo de los dos hemisferios. Éstos, uno luminoso y otro oscuro (*yang*, en su sentido original, es el lado de la luz, y *yin* el de la sombra), son las dos mitades del «huevo del mundo», asimiladas respectivamente al cielo y la tierra.[7] Son asimismo

[4] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XIII y XIX. La analogía constitutiva del «microcosmos» y el «macrocosmos», así considerados, se expresa en la doctrina hindú con esta fórmula: «*Yathâ pinda, Tathâ Brahmânda*», 'tal el embrión individual (sutil), tal el huevo del mundo'.

[5] Véase ibid., cap. XXI. — Hemos señalado en diversas ocasiones la identidad del «mundo de la formación» o *Yetsiráh*, según la terminología de la cábala hebrea, y el ámbito de la manifestación sutil.

[6] Sobre estas formas geométricas, correspondientes respectivamente a los tres *mâtrâs* de *Om*, véase ibid., cap. XVI. — Conviene recordar a este propósito que el punto es el principio primordial de todas las figuras geométricas, como lo no-manifestado lo es de todos los estados de manifestación, y que, siendo no-formal y «sin dimensiones», es en su orden la unidad verdadera e indivisible, lo que hace de él un símbolo natural del Ser puro.

[7] Estos dos hemisferios estaban representados entre los griegos por los tocados redondos de los *Dioscuros*, que son las dos mitades del huevo de Leda, es decir, del huevo de cisne, que, como también el huevo de serpiente, representa el «huevo del mundo» (véase el *Hamsa* de la tradición hindú).

para todo ser, y siempre en función de la analogía entre «microcosmos» y «macrocosmos», las dos mitades del Andrógino primordial, que generalmente se describe, de modo figuardo con forma esférica.[8] Esta forma esférica es la del ser completo que está en potencia en el germen originario, y que adquirirá su constitución plena y efectiva al término del desarrollo cíclico individual.

Por otra parte, se advierte que su forma es también el esquema de la concha (*shankha*), en clara relación con las aguas y se representa igualmente como matriz que recibe los gérmenes del ciclo futuro durante los períodos de *pralaya* o «disolución exterior» del mundo. Esa concha encierra el sonido primordial e imperecedero (*akshara*), el monosílabo *Om*, que, por sus tres elementos sonoros (*mâtrâ*), conforma la esencia del triple *Veda*. Así es como el *Veda* se perpetúa siendo como es anterior a todos los mundos, y en cierto modo oculto o encubierto durante los cataclismos cósmicos que separan los diferentes ciclos, para manifestarse a la postre de nuevo al inicio de cada ciclo.[9]

El esquema puede completarse como representación del propio *akshara*: la línea recta (*a*) recubre y encierra la concha (*u*), que contiene en su interior el punto (*m*) o principio esencial de los seres.[10] Al mismo tiempo, la línea recta por su horizontalidad, simboliza la «superficie de las aguas», es decir, el medio sustancial en el que se desarrollarán las semillas (representado en el simbolismo oriental de la apertura de la flor de loto) después de finalizado el período intermedio de oscuridad (*sandhyâ*) entre dos ciclos. Siguiendo con la misma representación esquemática, tendremos una figura que se puede describir como la concha boca abajo abriéndose para dejar salir las semillas siguiendo la línea recta ahora orientada en dirección vertical descendente, que no es sino el del desarrollo de la manifestación a partir de su principio no-manifestado.[11]

De estas dos posiciones de la concha, que se encuentran en las dos mitades del símbolo de Cáncer, la primera corresponde a la figura del arca de Noé (o de *Satyavrata* en la tradición hindú), que puede representarse como la mitad inferior de una circunferencia, cerrada por su diámetro horizontal, en cuyo interior se contiene el punto en el que se concentran todos las semillas en estado de repliegue absoluto.[12] La segunda posición está simbolizada por el arco iris que aparece «en la

[8] Véase, por ejemplo, el discurso que Platón pone en *El Banquete* en boca de Aristófanes, cuyo valor simbólico, auque evidente, los comentarios modernos cometen el error de ignorar. Hemos desarrollado las consideraciones concernientes a esta forma esférica en *Le Symbolisme de la Croix*.

[9] La afirmación de la perpetuidad del *Veda* está emparentada con la teoría cosmologica de la primordialidad del sonido (*shabda*) entre las cualidades sensibles (como cualidad propia del Éter, *Âkâsha*, que es el primero de esos elementos); y esta teoría a su vez debe ser puesta en relación con la de la «creación por el Verbo» en las tradiciones occidentales: el sonido primordial es la Palabra divina «por la cual todas las cosas han sido hechas».

[10] Curiosamente este esquema es también el de la oreja humana, órgano de la audición, que, si ha de ser apta para la percepción del sonido, debe tener una disposición conforme a la naturaleza de éste.

[11] Esta nueva figura es la que se da en el *Arqueómetra* para la letra *heth*, letra zodiacal de Cáncer.

[12] La semicircunferencia debe considerarse aquí como un equivalente morfológico del elemento espiral al que antes aludíamos; pero en éste se ve claramente el desarrollo *in fieri* a partir del punto-germen inicial.

nube», es decir, en la región de las aguas superiores, en el momento que señala el restablecimiento del orden y la regeneración de todos los seres, mientras que el arca, durante el cataclismo, flotaba sobre el océano de las aguas inferiores. Estamos ante la mitad superior de la misma circunferencia. La conjunción de las dos figuras, inversas y complementarias a la par, forma una sola figura circular o cíclica completa, reconstrucción de la forma esférica primordial: esta circunferencia es el corte vertical de la esfera, cuyo corte horizontal está representado por el recinto circular del paraíso terrenal.[13] En el *yin-yang* extremo-oriental, se localizan en la parte interior las dos semicircunferencias, algo desplazadas debido al desdoblamiento del centro que representa una polarización para cada estado de manifestación, y que es análoga a la de *Sat* o el Ser puro en *Purusha-Prakriti* para la manifestación universal.[14]

Estas reflexiones no pretenden ser completas. Sin duda sólo abarcan algunos de los aspectos del signo de Cáncer. Al menos servirán de muestra para indicar que la astrología tradicional es algo más que un «arte adivinatoria» o una «ciencia conjetural», como creen los modernos. Hay en ella, bajo expresiones diferentes, todo cuanto se encuentra también en otras ciencias del mismo orden, según lo ya indicado en nuestro estudio sobre «la ciencia de las letras». Ello confiere a estas ciencias un carácter propiamente iniciático, que permite englobarlas con certeza como parte integrante de la «ciencia sagrada».

[13] Véase *Le Roi du Monde*, cap. XI. — Esto guarda asimismo relación con los misterios de la letra *nûn* del alifato árabe.

[14] Es una primera distinción o diferenciación, pero todavía sin separación de los complementarios: a este estadio corresponde propiamente la constitución del Andrógino, mientras que, antes de esa diferenciación, no puede hablarse más que de la «neutralidad» que es la del Ser puro (véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXVIII).

XX

Shet[1]

Kâna el-insânu hayyatan fil-qidam.
(«Antiguamente el hombre fue serpiente»).

En un curioso libro inglés sobre las «postrimerías», *The Antichrist (Personal. Future)*, de E. H. Moggridge, hay un punto que ha llamado particularmente nuestra atención. Sobre él nos gustaría aportar alguna luz: la interpretación de los nombres de Nimrod y Shet. A decir verdad, la identificación de ambos por el autor impone muchas reservas, pero hay por lo menos cierta relación real, y las vinculaciones establecidas sobre la base del simbolismo animalístico nos parecen bien fundadas.

Precisemos en primer lugar que tanto *namar* en hebreo, como *nimr* en árabe, es propiamente el «animal moteado», nombre común al tigre, a la pantera y al leopardo. Se puede afirmar, ateniéndonos al sentido más superficial, que estos animales representan adecuadamente al «cazador» que fue Nimrod según la Biblia. Pero además el tigre, considerado en sentido positivo es, como el oso en la tradición nórdica, un símbolo del *kshátriya*. La fundación de Nínive y del imperio asirio por Nimrod parece ser, efectivamente, producto de una rebelión de los *kshatriya* contra el poder de la casta sacerdotal caldea. De ahí la relación legendaria establecida entre Nimrod y los *Nephilim* u otros «gigantes» antediluvianos, que también representan a los *kshatriya* en períodos anteriores. De ahí también que Nimrod haya quedado como imagen proverbial del poder temporal que se afirma con independencia de la autoridad espiritual

Ahora bien; ¿qué relación tiene todo esto con Shet? El tigre y los demás animales semejantes son, en cuanto «destructores», emblemas del *Set* egipcio, hermano y asesino de Osiris, al cual los griegos llamaron Tifón. El espíritu «nimródico» tiene un origen tenebroso designado con el nombre de *Set*, sin pretender por ello que éste se identifique con el mismo Nimrod: se da aquí una distinción que supera el simple matiz. Pero el punto que ofrece mayor dificultad es ese significado maléfico del nombre de *Set* o *Shet*, que, en cuanto designa al hijo de Adán, lejos de significar la destrucción evoca por el contrario la idea de estabilidad y de restauración del orden. Además, si se quieren establecer resonancias bíblicas, el papel de Set con respecto a Osi-

[1] Publicado en *V. I.*, octubre de 1931.

ris trae a la memoria el de Caín con respecto a Abel. A este propósito advertimos que algunos hacen de Nimrod uno de los «cainitas» que consiguieron escapar del cataclismo antediluviano. Pero el Shet del *Génesis* se opone a Caín, lejos de poder identificarse con él ¿cómo, pues, se encuentra su nombre aquí asociado?

De hecho, el vocablo *Shet* tiene ya en hebreo los dos sentidos contrarios: el de «fundamento» y el de «tumulto» y «ruina».[2] La expresión *benì Shet* («hijos de Shet») se encuentra también con ese doble significado. Es cierto que los lingüistas quieren ver en ese doble significado dos palabras distintas, provenientes de dos raíces verbales distintas: *shyt* para el primero y *shat* para el segundo. Pero la distinción de las dos raíces es secundaria, y en todo caso sus elementos constitutivos esenciales son los mismos. En realidad, ello denota una aplicación de ese doble sentido de los símbolos al cual frecuentemente hemos aludido. Su aplicación es más propia en el caso del simbolismo de la serpiente.

En efecto, si el tigre o el leopardo es un símbolo del *Set* egipcio, la serpiente es el otro.[3] Esto se comprende sin dificultad, si se tiene en cuenta su aspecto maléfico, que es el más común. Pero se olvida casi siempre que la serpiente tiene además un aspecto benéfico, presente en el simbolismo del antiguo Egipto, especialmente en la forma de la serpiente real, el *uraeus* o basilisco.[4] Incluso en la iconografía cristiana, la serpiente es a veces símbolo de Cristo.[5] El Shet bíblico, cuyo papel en la leyenda del Grial hemos señalado en otra ocasión,[6] se presenta a menudo como una «prefiguración» de Cristo.[7] Puede afirmarse que los dos Shet no son en el fondo sino las dos serpientes del caduceo hermético.[8] Son, si se prefiere, la vida y la muerte, emanadas de un poder único en su esencia pero doble en su manifestación.[9]

Si nos fijamos en esta interpretación en términos de vida y muerte, aunque sólo sea una aplicación concreta de la consideración de dos términos contrarios o antagónicos, es porque el simbolismo de la serpiente está ligado principalmente a la idea de vida.[10] En árabe, la serpiente se llama *el-hayyah*, y la vida *el-hayâh* (hebreo *ha-*

[2] La palabra es idéntica en los dos casos, pero, cosa harto curiosa, es masculina en el primero y femenina en el segundo.

[3] Es soprendente que el anagrama del nombre griego *Typhôn* contenga los mismos elementos que el de *Pythôn*.

[4] Recordemos también la serpiente que simboliza a *Kneph* y saca el «huevo del mundo» por la boca (símbolo del Verbo); ya sabemos que éste, para los druidas, era igualmente el «huevo de serpiente» (representado por el fósil de un erizo de mar).

[5] En *Le Roi du Monde*, cap. III, hemos señalado a este respecto la representación de la «anfisbena», serpiente de dos cabezas, una de las cuales representa a Cristo y la otra a Satán.

[6] *Le Roi du Monde*, cap. V.

[7] Es verosímil que los gnósticos llamados «setianos» no difirieran en realidad de los «ofitas», para los cuales la serpiente (*óphis*) era símbolo del Verbo y de la Sabiduría (*Sophía*).

[8] Es muy curioso que el nombre de Shet, reducido a sus elementos esenciales S T en el alfabeto latino (que no es más que una forma del alfabeto fenicio), constituye la figura de la «serpiente de bronce». Por cierto, en hebreo «serpiente» es (*nahash*) y «bronce» o «cobre», (*nehash*); en árabe encontramos algo similar: *nahas* ('calamidad') y *nahâs* ('cobre').

[9] Sobre este punto, nos remitimos al estudio que hemos dedicado a las «piedras del rayo».

[10] Este sentido es particularmente manifiesto para la serpiente que se enrosca en torno el bastón de Esculapio.

yah, a la vez «vida» y «animal», de la raíz *hayi*, común a ambas lenguas).[11] Esto, relacionado con el simbolismo del «árbol de vida»,[12] permite entrever un particular vínculo entre la serpiente y Eva (*Hawâ*, la «viviente»). Viene a cuento recordar aquí las figuraciones medievales de la «tentación», donde el cuerpo de la serpiente, enroscado al árbol, tiene busto de mujer.[13] Cosa no menos extraña, en el simbolismo chino *Fo-hi* y su hermana *Niu-kua*, que, según se cuenta, reinaron juntos como matrimonio de hermanos. De igual modo la hallamos en el antiguo Egipto (inclusive hasta en la época de los Tolomeos): se representan a veces con cuerpo de serpiente y cabeza humana; y hasta ocurre que las dos serpientes se entrelacen como las del caduceo, aludiendo sin duda al *yang* y el *yin* complementarios.[14]

Sin insistir más, porque nos arriesgaríamos a irdemasiado lejos, podemos ver en todo ello la señal de que la serpiente, desde épocas muy remotas, ha tenido una importancia insospechada hoy. Si se estudiaran detenidamente todos los aspectos de su simbolismo, especialmente en Egipto y en la India, podría llegarse a sorprendentes descubrimientos.

Acerca del doble sentido de los símbolos, adviértase que el número 666 tampoco tiene significado exclusivamente maléfico. Cierto que es «el número de la Bestia», pero ante todo es un número solar, y, como en otro lugar hemos dicho,[15] el de *Hakathriel* o «Ángel de la corona». Por otra parte, el mismo número resulta del nombre *Sorath*, que es, según los cabalistas, el demonio solar, opuesto en cuanto tal al arcángel *Mikaël*, y esto se refiere a las dos caras de *Metraton*.[16] *Sorath* es, además, el anagrama de *sthur*, «cosa escondida»: ¿es éste el «nombre de misterio» del *Apocalipsis*? Ahora bien, si *sathar* significa «ocultar», significa también «proteger». En árabe el mismo vocablo *satar* evoca casi únicamente la idea de «protección», e incluso a menudo la de una protección divina y providencial.[17] Una vez más las cosas son, pues, más complejas de lo que piensan quienes sólo las ven unilateralmente.

Retomemos los animales simbólicos del *Set* egipcio. Entre ellos está también el cocodrilo, lo que se explica de por sí, y el hipopótamo, que algunos han querido identificar con el *Behemôt* del *Libro de Job*, y acaso no sin cierta razón, aunque esa palabra (plural de *behemah*, en árabe *bahîmah*) sea en puridad una designación colectiva de los grandes cuadrúpedos.[18] Otro animal que, aunque resulte muy

[11] *El-Hay* es uno de los principales nombres divinos; debe traducirse, no por «el Viviente», como a menudo se hace, sino por «el Vivificante», el que da la vida o es el principio de ella.

[12] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXV.

[13] Se encuentra un ejemplo en el portal izquierdo de Notre-Dame de París.

[14] Se dice que *Niu-kua* fundió piedras de los cinco colores (blanco, negro, rojo, amarillo, azul) para reparar una rasgadura en la bóveda celeste, y también que cortó las cuatro patas de la tortuga para asentar en ellas las cuatro extremidades del mundo.

[15] *Le Roi du Monde*, cap. V.

[16] Ibíd., cap. III.

[17] ¿Sería un exceso de fantasía lingüística relacionar estas palabras con el griego *sôtèr*, 'salvador? ¿Y ha de decirse, a este respecto, que puede y aun debe existir una singular semejanza entre las designaciones de Cristo (*El-Messîh*) y del Anticristo (*El- Messîkh*)?

[18] La raíz *baham* o *abham* significa 'ser mudo' y también 'estar oculto'; si el sentido general de *Behemôt* se vincula a la primera de estas dos ideas, la segunda puede evocar más especialmente al ani-

extraño, tiene en nuestro caso tanta importancia como el hipopótamo es el asno, y más en concreto el asno de pelo rojo,[19] que era representado como uno de los seres más temibles entre los que el difunto debía encontrar en el trascurso de su viaje de ultratumba, o, lo que esotéricamente es lo mismo, el iniciado en el curso de sus pruebas. ¿No sería ésa, mejor que el hipopótamo, la «bestia escarlata» del *Apocalipsis*?[20] En todo caso, uno de los aspectos más oscuros de los misterios «tifónicos» era el culto del «dios de cabeza de asno». Como se sabe se acusó a los primeros cristianos de adherirse a él.[21] Tenemos algunas razones para creer que, en una u otra forma, ese culto se ha continuado hasta nuestros días, y algunos afirman, incluso, que perdurará hasta el fin del ciclo actual.

De este último punto, vamos a sacar por lo menos una conclusión: al declinar una civilización, lo menos depurado de su tradición es lo último en morir, en especial su faceta «mágica». Ello, debido a las desviaciones que origina, contribuye a completar su ruina. Esto es lo que, se dice, pudo ocurrir con la Atlántida. Son también los únicos residuos que han subsistido en el caso de civilizaciones que han desaparecido por completo. Es fácil comprobarlo en Egipto o en Caldea, e incluso en el druidismo. Sin duda el «fetichismo» de los pueblos negros tiene origen análogo. Podría decirse que la hechicería está formada por vestigios de las civilizaciones muertas. ¿Será por eso que la serpiente, en las épocas más recientes, sólo ha conservado su significado maléfico, y que el dragón, antiguo símbolo oriental del Verbo, no suscita ya sino ideas «diabólicas» en el espíritu de los modernos occidentales?

---

mal «que se oculta entre los juncos»; y aquí es también bastante curiosa la relación con el sentido de la otra raíz, *satar*, a que acabamos de referirnos.

[19] Una curiosa semejanza lingüística más: en árabe, «asno» se dice *hímar* (en hebreo: *hemôr*), y «rojo», *áhmar*, el «asno rojo» sería, pues, como la «serpiente de bronce», una especie de «pleonasmo» simbólico-fonético.

[20] En la India, el asno es la montura simbólica de *Mudêvî*, el aspecto infernal de la *Shakti*.

[21] El papel de la acémila en la tradición evangélica, en el portal de Belén y en su entrada triunfal en Jerusalén, puede extrañar a tenor del carácter maléfico que se le atribuye en casi todas las demás tradiciones; y la medieval «fiesta del asno» jamás ha recibido una explicación satisfactoria; nos cuidaremos mucho de arriesgarnos a aventurar una interpretación sobre un tema tan oscuro.

XXI

Sobre el significado de los «carnavales»[1]

Con motivo de cierta «teoría de la fiesta» avanzada por un sociólogo, habíamos señalado[2] que dicha teoría, entre otros defectos, caía en el reduccionismo de todas las fiestas a un solo modelo, los «carnavales», expresión que nos parece lo bastante clara para ser comprendida por todos, ya que el carnaval representa efectivamente lo que de ellas subsiste aún en Occidente. Decíamos entonces que con motivo de ese género de fiestas surgen problemas que requieren un examen más pausado. En efecto, la impresión que de ellas se desprende es siempre, y ante todo, la de «desorden» en el sentido más exacto del término. ¿Cómo se justifica, pues, la existencia de esas fiestas tanto en una época como la nuestra —donde, si fuesen peculiares de ella, cabría considerarlas una de las numerosas manifestaciones del desequilibrio general— como en las civilizaciones tradicionales, si a primera vista parecen incompatibles?

Es oportuno citar aquí algunos ejemplos. En primer lugar mencionaremos ciertas fiestas de carácter realmente extraño que se celebraran en la Edad Media. La «fiesta del asno», en la que este animal, cuyo simbolismo propiamente «satánico» es muy conocido en todas las tradiciones,[3] era introducido hasta el coro de la iglesia, donde ocupaba el sitio de honor y recibía las más extraordinarias reverencias; y la «fiesta de los locos», donde el bajo clero se entregaba a las más depravadas incontinencias, realizando una parodia de la jerarquía eclesiástica y de la liturgia.[4] ¿Cómo es posible explicar que semejantes representaciones, cuyo carácter

[1] Publicado en *É. T.*, diciembre de 1945.

[2] Véase *É. T.*, abril de 1940, pág. 169.

[3] Sería un error querer oponer a esto el papel desempeñado por el pollino en la tradición evangélica, pues, en realidad, el buey y el asno, situados a una y otra parte de la cuna en el nacimiento de Cristo, simbolizan respectivamente el conjunto de las fuerzas benéficas y el de las fuerzas maléficas; ambos conjuntos volvemos a encontrarlos en la Crucifixión, bajo la forma del buen ladrón y el mal ladrón. Por otra parte, Cristo montado sobre un jumento al entrar en Jerusalén representa el triunfo sobre las fuerzas maléficas, triunfo cuya realización constituye propiamente la «Redención».

[4] Esos «locos» llevaban un bonete con largas orejas, claramente destinado a evocar la idea de una cabeza de asno, y este rasgo no es menos significativo desde el punto de vista en que nos hemos situado..

más evidente es irrefutablemente el de parodia y aun de sacrilegio,[5] fueran no sólo toleradas, sino incluso «oficialmente» admitidas en aquella época?

Mencionaremos también las saturnales de la antigua Roma, de las que parece derivar el carnaval moderno, aunque en la actualidad constituyen un vestigio muy débil: durante esas fiestas, los esclavos mandaban a los amos y éstos les servían.[6] Existía entonces una imagen de un «mundo invertido», donde todo se hacía al revés del orden normal.[7] Aunque generalmente se intente evocar en esas fiestas un recuerdo de la «edad de oro», esta interpretación es falsa, pues no se trata de una especie de «igualdad» que representaría (en la medida en que lo permitieran las condicones vigentes)[8] la indiferenciación primera de las funciones sociales. Se trata de algo completamente diferente: una inversión de las relaciones jerárquicas. Tal inversión constituye, *grosso modo*, una de las características propias del «satanismo». Hay que ver en ellas más bien algo que se refiere al aspecto «siniestro» de Saturno, aspecto que ciertamente no le pertenece en cuanto dios de la «edad de oro», sino, al contrario, en cuanto es actualmente el dios caído de un período acabado.[9]

De estos ejemplos se deduce que en las fiestas de ese género hay invariablemente un elemento «siniestro», «satánico». Es de notar, en particular, que precisamente este elemento es lo que place al vulgo y excita su alegría. En efecto, nos hallamos ante algo propicio, más que cualquier otra cosa, para satisfacer las inclinaciones del «hombre caído», en la medida en que estas inclinaciones lo llevan a desarrollar las posibilidades más rastreras de su ser. Ahí reside la razón de ser de tales fiestas: «canalizar» de alguna forma esas tendencias y hacerlas lo más inofensivas posible dándoles ocasión de manifestarse, pero sólo durante períodos muy breves y en circunstancias bien marcadas, y asignando además a esa manifestación límites estrictos que no puede trasgredir.[10] De no ser así, esas mismas tendencias,

[5] El autor de la teoria a que aludimos reconoce ciertamente la existencia de esta parodia y sacrilegio, pero, al conectarlos con su concepción de «fiesta» en general, pretende hacer de ellos elementos característicos de lo «sagrado», lo que constituye una paradoja desproporcionada, y, hay que decirlo claramente, una contradicción crasa.

[6] Hallamos incluso, en distintas latitudes, casos de fiestas del mismo estilo en las que se llegaba hasta a investir temporalmente a un esclavo o a un criminal con los atributos regios y todo el poder que comportan, sólo que para darle muerte cuando la fiesta había terminado.

[7] El mismo autor habla también, a este propósito, de «actos al revés» y aun de «retorno al caos», lo que contiene por lo menos una parte de verdad, mas por una inexplicable confusión de ideas, quiere asimilar ese caos a la «edad de oro».

[8] Queremos decir, las condiciones del *Kali Yuga* o «edad de hierro», de la que la época romana forma parte tanto como la nuestra.

[9] Que los antiguos dioses se conviertan en cierto modo en demonios es un hecho generalmente comprobado, y del cual la actitud de los cristianos con respecto a los dioses del «paganismo» no es sino un simple caso particular; pero nunca ha sido convenientemente explicado; no podemos insistir aquí sobre este punto, que nos llevaria fuera de nuestro tema. Ahora bien, esto, que atañe tan sólo a ciertas condiciones cíclicas, no afecta ni modifica en nada el carácter esencial de esos mismos dioses en tanto que simbolizan intemporalmente principios de orden suprahumano, de suerte que, junto a este aspecto maléfico accidental, el aspecto benéfico subsiste siempre a pesar de todo, y aun cuando sea completamente desconocido por la «gente de fuera»; la interpretacion astrológica de Saturno podría ofrecer un ejemplo a este respecto.

[10] Esto está en relación con el asunto del «recuadro» simbólico, sobre el que abundaremos más adelante.

carentes del mínimo de satisfacción exigido por el estado actual de la humanidad, correrían el riesgo de explotar, si así puede decirse,[11] y extender sus efectos a la existencia entera, tanto colectiva como individual, causando un desorden muchísimo más grave que el que se produce sólo durante algunos días expresamente reservados a tal fin. Desorden tanto menos temible cuanto que se encuentra por eso mismo como «regulado», pues, por una parte, esos días están puestos fuera del curso normal de las cosas, de modo que no ejercen sobre éste ningún influjo apreciable, y, por otra parte, el hecho de que no haya nada de imprevisto «normaliza» en cierto modo el desorden mismo y lo integra en el orden total.

Además de esta explicación general, que es evidente si se quiere reflexionar sobre ella, se pueden realizar algunas observaciones útiles en lo concerniente a las «mascaradas», que desempeñan un papel clave en el carnaval propiamente dicho y en otras fiestas similares. Tales observaciones confirmarán lo que acabamos de decir. En efecto, las máscaras de carnaval son generalmente feas y evocan a menudo formas animalescas o demoníacas, de suerte que constituyen una especie de «materialización» plástica de esos bajos, o «infernales», instintos, a los cuales se les permite entonces exteriorizarse. Cada cual elegirá obviamente la máscara que más le convenga, es decir, aquella que represente lo que es más conforme con sus propias tendencias, de modo que podría decirse que la máscara, cuya aparente función es la de ocultar el verdadero rostro del individuo, descubre a los ojos de todos lo que él lleva realmente dentro, pero que habitualmente debe disimular. Adviértase, pues ello indica con más precisión aún el carácter de estos hechos, que se da así una especie de parodia de esa «reversión»* que, según lo hemos explicado en otro lugar,[12] se produce en cierto grado del proceso iniciático; parodia —decimos— y tergiversación verdaderamente «satánica», pues constituye una exteriorización no ya de la espiritualidad, sino de las más viles inclinaciones del ser.[13]

Para terminar con esta breve ojeada, agregaremos que, si las fiestas de este tipo van menguando progresivamente y no parecen despertar ya apenas el interés de la multitud, se debe a que, en una época como la nuestra, han perdido verdaderamente su razón de ser.[14]

[11] A fines de la Edad Media, cuando dichas fiestas grotescas fueron suprimidas o cayeron en desuso, se produjo una expansión de la hechicería sin ninguna proporción con lo que se había visto en los siglos precedentes; estos dos hechos guardan entre sí una relación bastante directa, aunque generalmente inadvertida, lo que es tanto más asombroso cuanto que hay ciertas semejanzas bastante llamativas entre dichas fiestas y el sabat de los hechiceros, donde todo se hacía también «al revés».

[12] Véase «L'Esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit».

[13] Había también, en ciertas civilizaciones tradicionales, períodos especiales en los que, por razones semejantes, se permitía a los «influjos erráticos» manifestarse libremente, tomando, claro está, las debidas precauciones. Esos influjos corresponden en el orden cósmico, a lo que es el psiquismo inferior en el ser humano, y, por consiguiente, entre sus manifestaciones y las de los influjos espirituales existe la misma relación inversa que entre las dos clases de exteriorización que acabamos de mencionar. Además, en esas condiciones, no es difícil comprender que la propia mascarada constituye una especie de aparición de fantasmas («larvas») o espectros maléficos.

[14] Esto equivale a decir que ya no son, propiamente hablando, sino «supersticiones», en el sentido etimológico de la palabra.

En efecto, ¿cómo puede «circunscribirse» el desorden y encerrarlo en límites rigurosamente definidos cuando está presente por doquier y se manifiesta de continuo en todos los ámbitos de la actividad humana? La práctica desaparición de estas fiestas —que, si uno se atuviera a las apariencias externas y a un punto de vista simplemente «estético», podría caer en la tentación de felicitarse en razón del aspecto de «fealdad» que inevitablemente revisten— constituye al contrario, cuando se va al fondo de las cosas, un síntoma muy poco tranquilizador, porque atestigua que el desorden ha irrumpido en todo el curso de la existencia y se ha generalizado hasta tal punto que vivimos en realidad, podría decirse, un siniestro «carnaval perpetuo».

XXII

Algunos aspectos del simbolismo del pez[1]

El simbolismo del pez, presente en numerosas tradiciones, incluido el cristianismo, es muy complejo y ofrece una multiplicidad de aspectos que exigen ser distinguidos con precisión. En cuanto a los orígenes de este símbolo, parece que hay que atribuirle proveniencia nórdica, si no hiperbórea. En efecto, consta su presencia en el norte de Alemania y en Escandinavia.[2] En estas regiones está verosímilmente más cerca de su punto de partida que en el Asia central, a donde fue llevado sin duda por la gran corriente que, salida directamente de la tradición primordial, no tardaría en dar lugar a las doctrinas de India y Persia. Por otra parte, ciertos animales acuáticos desempeñan en general un papel destacado en el simbolismo de los pueblos del norte. Baste citar el ejemplo del pulpo, particularmente difundido entre los escandinavos y los celtas, y presente también en la Grecia arcaica como uno de los principales motivos de la ornamentación micénica.[3]

Otro hecho corrobora estas consideraciones: en la India, la manifestación en forma de pez (*Matsya-avatâra*) se considera la primera de todas las manifestaciones de *Vishnu*,[4] la que da comienzo al ciclo actual, y por lo tanto en relación inmediata con el punto de partida de la tradición primordial. Téngase en cuenta que *Vishnu* representa el Principio divino considerado en su peculiar aspecto de conservador del mundo. Papel éste muy próximo al del «Salvador» o, más bien, un caso particular de aquél; y como tal aparece en algunas de sus manifestaciones, co-

[1] Publicado en *É. T.*, febrero de 1936.

[2] Véase L. Charbonneau-Lassay, «Le Poisson», en *Reg.*, diciembre de 1926.

[3] Los brazos del pulpo son normalmente rectos en las representaciones escandinavas, mientras que están enroscados en espiral en motivos decorativos micénicos; en éstos, figura a menudo también la *svástika* o equivalentes de la misma. El símbolo del pulpo se refiere al signo zodiacal de Cáncer, que corresponde al solsticio de verano y al «fondo de las aguas»; es fácil comprender así que haya podido tomarse a veces en un «sentido maléfico», ya que ese solsticio es la *Janua Inferni*.

[4] Debemos hacer notar que no decimos «encarnaciones», como se hace habitualmente en Occidente, por la inexactitud que comporta esta palabra. El sentido propio del vocablo *avatâra* es el de «descenso» del Principio divino al mundo manifestado.

rrespondientes a fases críticas de la historia del mundo.[5] Ahora bien, la idea de «Salvador» está igual y explícitamente conexa al simbolismo cristiano del pez, pues la última letra del *ichthys* griego se interpreta como la inicial de *sôter*.[6] Esto no tiene nada de sorprendente, tratándose de Cristo. Sin embargo, hay emblemas que ponen de relieve algunos de sus otros atributos y que no expresan formalmente ese papel de «Salvador».

Vishnu, al final del *Manvantara* que precede al nuestro, se aparece en forma de pez a *Satyavrata*,[7] que, con el nombre de *Vaivaswata*,[8] será el *Manu* o legislador del ciclo actual. El dios le anuncia que el mundo va a ser destruido por las aguas, y le ordena construir el arca en la cual deberán guardarse los gérmenes del mundo futuro. Después, siempre en forma de pez, él en persona guía el arca sobre las aguas durante el cataclismo. Lo curioso es que semejante representación del arca conducida por el pez divino también se encuentra, a su manera, en el simbolismo cristiano.[9]

Otro aspecto del *Matsya-avatâra* merece particularmente nuestra atención: después del cataclismo, es decir, al comienzo mismo del presente *Manvantara*, él aporta a los hombres el *Veda*, que ha de entenderse, según la significación etimológica de la palabra (derivada de la raíz *vid*, «saber»), como la ciencia por excelencia o el conocimiento sagrado en su integridad. He aquí una de las más claras alusiones a la revelación primordial, o al origen «no humano» de la tradición. Se dice que el *Veda* subsiste perpetuamente, siendo en sí mismo anterior a todos los mundos; pero está de algún modo escondido o encerrado durante los cataclismos cósmicos que separan los diferentes ciclos para manifestarse de nuevo. La afirmación de la perpetuidad del *Veda* está asimismo en relación directa con la teoría cosmológica de la primacía del sonido entre las cualidades sensibles (como cualidad propia del éter, *âkâsha*, que es el primero de los elementos).[10] Esta teoría es en el

[5] Señalemos también, a este respecto, que la última manifestación (el *Kalkin-Avatâra*: «El que está montado sobre el caballo blanco») que tendrá lugar al final de este ciclo, es descrita en los *Purâna* en términos estrictamente idénticos a los que se encuentran en el *Apocalipsis* cuando habla de la «segunda venida» de Cristo.

[6] Cuando el pez se toma como símbolo de Cristo, su nombre griego *Ichthys* se considera como formado por las iniciales de las palabras *Iêsoûs Christós Theoû Hyiós Sôter*.

[7] Este nombre significa literalmente «consagrado a la Verdad»; y esta idea de la «Verdad» se encuentra en la designación del *Satya-Yuga*, la primera de las cuatro edades en que se divide el *Manvántara*. Se puede notar también la similitud de la palabra *Satya* con el nombre *Saturno*, considerado precisamente en la antigüedad occidental como el regente de la «edad de oro»; y, en la tradición hindú, la esfera de Saturno se llama *Satya-Loka*.

[8] Surgido de *Vivásvat*, uno de los doce *Aditya*, que se consideran como otras tantas formas del sol, en correspondencia con los doce signos del zodiaco, y de los cuales se dice que aparecerán simultáneamente al fin del ciclo. (Véase *Le Roi du Monde*, caps. IV y XI).

[9] L. Charbonneau-Lassay cita en el estudio antes mencionado, «el ornamento pontifical decorado con figuras bordadas que envolvía los restos de un obispo lombardo del siglo VIII o IX, en el cual se veía una barca conducida por un pez, imagen de Cristo sosteniendo su Iglesia». El arca ha sido considerada a menudo como una figura de la Iglesia, así como la barca (que fue antiguamente, junto con las llaves, uno de los emblemas de Jano; véase *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, cap. VIII); esta misma idea aparece de idéntica forma en el simbolismo hindú y en el cristiano.

[10] Véase nuestro estudio sobre «La Théorie hindoue des cinq éléments», en *É. T.*, agosto-septiembre de 1935.

fondo la misma que otras tradiciones expresan al hablar de la creación por el Verbo: el sonido primordial es esa Palabra divina por la cual, según el primer capítulo del *Génesis* hebreo, han sido hechas todas las cosas.[11] Por eso se dice que los *rishi* o sabios de las primeras edades han «oído» el *Veda*: la revelación, siendo como es obra del Verbo, al igual que la creación, es propiamente una «audición» para aquel que la recibe; y el término que la designa es *Shruti*, que significa literalmente «lo oído».[12]

Durante el cataclismo que separa este *Manvantara* del precedente, el *Veda* estaba encerrado, en estado de repliegue, en la concha (*shankha*), que es uno de los principales atributos de *Vishnu*. Pues la concha es considera el albergue del son primordial e imperecedero (*akshara*), es decir, del monosílabo *Om*, que es por antonomasia el nombre del Verbo manifestado en los tres mundos, y a la vez, por otra correspondencia de sus tres elementos sonoros o *mâtrâ*, la esencia del triple *Veda*.[13] Por otra parte, estos tres elementos, reducidos a sus formas geométricas esenciales[14] y dispuestos gráficamente de determinada manera, forman el esquema de la concha. Es más, merced a una curiosa coincidencia, dicho esquema es también el de la oreja humana, órgano de la audición, que, si ha de ser apta para la percepción del sonido, ha de tener una disposición conforme a la naturaleza de éste. Todo esto toca visiblemente algunos de los más profundos misterios de la cosmología. Pero, dado el espíritu de la mentalidad moderna ¿quién es capaz todavía de comprender las verdades pertenecientes a esta ciencia tradicional?

Como *Vishnu* en la India, e igualmente en forma de pez, el *Oannes* caldeo, que algunos han considerado expresamente como una figura de Cristo,[15] enseña también a los hombres la doctrina primordial: notable ejemplo de la unidad que existe entre las tradiciones en apariencia más diversas, y que parecería inexplicable de no admitirse su pertenencia a una fuente común. El simbolismo de *Oannes* o de *Dagon* no es sólo el del pez en general, sino que debe relacionarse, al parecer, con el del delfín. Éste, entre los griegos, estaba unido al culto de *Apolo*,[16] y había dado nombre a *Delfos*. Es muy significativo que se reconociera formalmente la proveniencia hiperbórea de ese culto. ¿Por qué establecer semejante vinculación cuando en el caso de la manifestación de *Vishnu* no queda indicada con claridad?

[11] Véase asimismo el comienzo del evangelio de san Juan.

[12] Sobre la distinción entre la *Shruti* y la *Smrti* y sus relaciones, véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. I. Debe quedar claro que si empleamos aquí la palabra «revelación» en lugar de «inspiración», es por mejor señalar la concordancia de los diferentes simbolismos tradicionales y que, por otra parte, como todos los términos teológicos, ése es susceptible de una trasposición que sobrepasa el sentido específicamente religioso que se le da de modo exclusivo en Occidente.

[13] Sobre la presencia de este ideograma *AVM* en el antiguo simbolismo cristiano, véase *Le Roi du Monde*, cap. IV.

[14] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XVI.

[15] Téngase en cuenta que la cabeza de pez, que constituía el tocado de los sacerdotes de *Oannes*, es también la mitra de los obispos cristianos.

[16] Esto explica la vinculación del simbolismo del delfín con la idea de la luz (véase L. Charbonneau-Lassay, «Le Dauphin et le crustacé», en *Reg.*, enero de 1922, y *Le Bestiaire du Christ*, cap. XCVIII, V). — Asimismo conviene subrayar el papel de salvador de náufragos que los antiguos atribuían al delfín, del cual la leyenda de Arión ofrece uno de los ejemplos más conocidos.

Por la estrecha conexión que existe entre el símbolo del delfín y el de la «mujer del mar» (la *Afrodita Anadiomene* de los griegos).[17] Ésta se presenta, bajo nombres diversos (particularmente los de *Ishtar, Atargatis* y *Derceto*), como el páredro femenino de *Oannes* o de sus equivalentes, es decir, como figuración de un aspecto complementario del mismo principio (lo que la tradición hindú denominaría su *Shakti*).[18] Es la «dama del Loto» (*Ishtar*, igual que *Ester* en hebreo, significa «loto», y también a veces «lirio», dos flores que en el simbolismo a menudo se usan indistintamente),[19] como la *Kuan-yn* extremo-oriental, que es igualmente, en una de sus formas, la «Diosa del fondo de los mares».

Añadamos por último, a fin de completar estas observaciones, que la figura del *Ea* babilonio, el «Señor del Abismo» representado como un ser mitad cabra y mitad pez,[20] es idéntica a la del Capricornio zodiacal, de la quizá fuera prototipo. Importa recordar además que el signo de Capricornio corresponde en el ciclo anual al solsticio de invierno. El *Makara*, que en el zodíaco hindú tiene el lugar de Capricornio, presenta cierta similitud con el delfín; la oposición simbólica existente entre éste y el pulpo debe, pues, reducirse a la de los dos signos solsticiales de Capricornio y Cáncer (este último en la India está representado por el cangrejo), o a la de la *Janua Cœli* y la *Janua Inferni*.[21] Esto explica también que los dos animales hayan sido asociados en ciertos casos, por ejemplo bajo el trípode de Delfos y bajo los pies de los corceles del carro solar, como indicando los dos puntos extremos tocado por el sol en su curso anual. Importa no cometer aquí una confusión con otro signo zodiacal, el de los Peces, cuyo simbolismo es diferente y debe ser referido exclusivamente al del pez común, contemplado en particular en su relación con la idea de «principio de vida» y de «fecundidad» (entendida sobre todo en el sentido espiritual, como la «posteridad» en el lenguaje tradicional de Extremo Oriente). Éstos aspectos pueden ser igualmente referidos al Verbo, pero conviene distinguirlos de los que ponen de manifiesto, según hemos visto, sus dos atributos de «Revelador» y «Salvador».

[17] No hay que confundir esta «Mujer del mar» con la sirena, aunque esté algunas veces representada en forma similar.

[18] La *Dea Syra* es propiamente la «diosa solar», así como la Siria primitiva es la «tierra del sol», según hemos explicado ya, pues su nombre es idéntico a *Sûrya*, nombre sánscrito del sol.

[19] En hebreo los nombres *Esther* y *Sushanah* significan lo mismo y además son numéricamente equivalentes: su número común es 661 y, colocando delante de cada uno de ellos la letra *he*, artículo definido, cuyo valor es 5, se obtiene 666, que algunos interpretan de forma un tanto fantasiosa. Lo indicamos como simple curiosidad.

[20] Además, *Éa* tiene ante sí, como el escarabajo egipcio, una bola que representa el «huevo del mundo».

[21] El papel del delfín como conductor de las almas bienaventuradas hacia las «Islas Afortunadas» se refiere también, evidentemente, a la *Janua Cœli*.

XXIII

Los misterios de la letra nûn[1]

La letra *nûn*, tanto en el alifato árabe como en el alefato hebreo, tiene por número de orden 14 y por valor numérico 50. Pero además en el árabe ocupa un lugar más destacado, el centro del alifato, pues el número total de letras del mismo es de 28, en lugar de las 22 del alefato hebreo. En cuanto a sus correspondencias simbólicas, esta letra es considerada, sobremanera en la tradición islámica, representación de *el-Hût*, la ballena, lo que está además de acuerdo con el sentido original de la palabra *nûn* que la designa, y que significa también «pez». En virtud de este significado, *Seyidnâ Yûnus* (el profeta Jonás) es denominado *Dhûn-Nûn*. Esto está naturalmente en relación con el simbolismo general del pez, y más en particular con ciertos aspectos que hemos considerado en el capítulo anterior. En especial, como vamos a ver, con el del «pez-salvador», ya sea éste el *Matsya-avatâra* de la tradición hindú o el *Ichthys* de los primeros cristianos. La ballena, a este respecto, desempeña asimismo idéntico papel que el delfín en otros lugares. Al igual que éste, corresponde al signo zodiacal de Capricornio en cuanto puerta solsticial que da acceso a la «vía ascendente». Más sorprendente es quizá la similitud con el *Matsya-avatâra*, como lo muestran las consideraciones derivadas de la forma de la letra *nûn*, sobre todo en el marco de la historia bíblica del profeta Jonás.

Para comprender bien de qué se trata es preciso antes de nada recordar que *Vishnu*, manifestándose en la forma de pez (*Matsya*), ordena a *Satyavrata*, el futuro *Manu Vaivaswata*, construir el arca en la que deberán guardarse los gérmenes del mundo futuro, y que, con esa misma forma, guía luego el arca sobre las aguas durante el cataclismo que marca la separación de los dos *Manvantara* sucesivos. El papel de *Satyavrata* es aquí semejante al de *Seyidnâ Nûh* (Noé), cuya arca contiene igualmente todos los elementos que servirán para la restauración del mundo después del diluvio. Poco importa que se dé una diferencia de perspectiva en el sentido de que el diluvio bíblico, en su significado más inmediato, parece señalar el comienzo de un ciclo más restringido que el *Manvantara*. Si no es el mismo suceso, se trata al menos de dos sucesos análogos, en que es destruido el estado ante-

[1] Publicado en *É. T.*, agosto-septiembre de 1938.

rior del mundo para dar paso a un nuevo estado.[2] Si ahora comparamos la historia de Jonás con lo que acabamos de recordar, vemos que la ballena, en vez de desempeñar únicamente el papel de pez conductor del arca, se identifica en realidad con el arca misma. En efecto, Jonás permanece encerrado en el cuerpo de la ballena, como *Satyavrata* y Noé en el arca, durante un período que es también para él, si no para el mundo exterior, un período de «oscurecimiento», correspondiente al intervalo entre dos estados o dos modalidades de existencia. También aquí la diferencia es secundaria, pues las mismas figuras simbólicas son siempre susceptibles de una doble aplicación «macrocósmica» y «microcósmica». Sabido es, además, que la salida de Jonás del seno de la ballena se ha considerado siempre como símbolo de resurrección, y por ende de paso a un estado nuevo, en clara consonancia con el «nacimiento» que, en la cábala hebrea especialmente, aparece vinculado a la letra *nûn* y que ha de entenderse en sentido espiritual como un «nuevo nacimiento», es decir, como una regeneración del ser individual o cósmico.

Así queda reflejado en la forma de la letra árabe *nûn*: esta letra está constituida por la mitad inferior de una circunferencia y por un punto a modo de centro. Ahora bien, la semicircunferencia inferior es también la figura del arca que flota sobre las aguas, y el punto que se encuentra en su interior representa el germen contenido o guardado allí. La posición central del punto muestra, por lo demás, que se trata en realidad del «germen de inmortalidad», del «núcleo» indestructible que escapa a todas las disoluciones exteriores. Cabe notar también que la semicircunferencia, boca arriba, es uno de los equivalentes esquemáticos de la copa. Al igual que ésta, evoca una «matriz» en la cual se encierra ese germen aún no desarrollado, y que, como veremos en seguida, se identifica con la mitad inferior o «terrestre» del «huevo del mundo».[3] Según este aspecto de elemento «pasivo» de la transmutación espiritual, *el-Hût* es también, en cierta medida, la figura de toda individualidad, en tanto que ésta porta el «germen de inmortalidad» en su centro, representado simbólicamente como el corazón. Cabe recordar aquí las estrechas relaciones, que ya hemos expuesto en otras ocasiones, existentes entre el simbolismo del corazón, el de la copa y el del «huevo del mundo». El desarrollo del germen espiritual implica que el ser sale de su estado individual y del medio cósmico que es el dominio propio de ese estado, «resucita» como Jonás al salir del cuerpo de la ballena. Si se recuerda lo que hemos escrito antes, será fácil captar que esta salida es también la salida de la caverna iniciática, cuya concavidad está igualmente representada por la de la semicircunferencia de la *nûn*. El «nuevo nacimiento» supone necesariamente la muerte al estado anterior, ya se trate de un individuo o de un mundo; muerte y nacimiento o resurrección, son dos aspectos mutuamente inseparables, pues no constituyen en realidad sino las dos fases opuestas de un mismo cambio de estado. La *nûn* en el alifato árabe, sigue inmediatamente a la *mîm*, entre cuyos significados está el de muerte (*el-mawt*). Su forma representa al ser com-

[2] Véase *Le Roi du Monde*, cap. XI.

[3] Por curiosa coincidencia este sentido de «matriz» (la *yoni* sánscrita) se encuentra también implícito en el vocablo griego *delphys*, que es el nombre del delfín.

pletamente replegado sobre sí mismo, reducido en cierto modo a una pura virtualidad. La actitud ritual correspondiente es la de la prosternación. Pero esta especie de aniquilación transitoria se convierte al punto, por la concentración de todas las posibilidades esenciales del ser en un punto único e indestructible, en el germen mismo de donde saldrán todos sus desarrollos en los estados superiores.

El simbolismo de la ballena no tiene solamente un aspecto «benéfico», sino también uno «maléfico». Esto, amén de las consideraciones de orden general sobre el doble sentido de los símbolos, se justifica asimismo por su conexión con las dos formas (muerte y resurrección) bajo las cuales aparece todo cambio de estado según el prisma que se adopte, es decir, con relación al estado antecedente o al estado consecuente. La cueva es tanto lugar de sepultura como lugar de «resurrección». En la historia de Jonás, la ballena desempeña precisamente este doble papel. Por otra parte, ¿no cabe decir que el *Matsya-avatâra* se presenta primero con la nefasta apariencia del agorero que anuncia un cataclismo, antes de convertirse en «salvador» del mismo? Es más, el aspecto «maléfico» de la ballena se halla claramente emparentado con el Leviatán hebreo.[4] Aunque quienes lo representan en la tradición árabe, son los «hijos de la ballena» (*benât el-Hût*), que desde el punto de vista astrológico equivalen a *Râhn* y *Ketu* en la tradición hindú, especialmente en lo referente a los eclipses. De ellos se dice «que se beberán el mar» el último día del ciclo, ese día en que «los astros se levantarán por Occidente y se pondrán por Oriente». Insistir más sobre este punto nos llevaría a apartarnos del tema que nos hemos fijado. Debemos, con todo, advertir que aquí se encuentra otra relación inmediata más con el fin del ciclo y el cambio de estado consiguiente, cosa que es muy significativa y aporta una nueva confirmación de las precedentes consideraciones.

Volvamos ahora a la forma de la letra *nûn*, que da lugar a una observación importante desde el punto de vista de las relaciones existentes entre los alfabetos de las diversas lenguas tradicionales. En el alfabeto sánscrito, la letra correspondiente, *na*, reducida a sus elementos geométricos fundamentales, se compone igualmente de una semicircunferencia y de un punto; pero boca abajo, con lo que es la mitad superior de la circunferencia, y no ya su mitad inferior, como en la *nûn* árabe. Es, pues, la misma figura colocada en sentido inverso, o, para hablar con más exactitud, son dos figuras rigurosamente complementarias entre sí. En efecto, si se las reúne, los dos puntos centrales se confunden y se tiene el círculo con el punto en el centro, figura del ciclo completo, que es a la vez el símbolo del sol en el orden astrológico y el del oro en el orden alquímico.[5] Así como la semicircunferencia inferior es símbolo del arca, la superior lo es del arco iris, par de aquélla en la acepción más estricta de la palabra, o sea con la aplicación del «sentido inverso». Son también las dos mitades del «huevo del mundo», una «terrestre», en las

[4] El *Mákara* hindú, que es también un monstruo marino, aunque tiene ante todo el sentido «benéfico» propio del signo de Capricornio, cuyo lugar ocupa en el zodíaco, presenta en muchas de sus representaciones rasgos que recuerdan el simbolismo «tifónico» del cocodrilo.

[5] Cabría recordar aquí el simbolismo del «sol espiritual» y del «embrión de oro» (*Hiranyagarbha*) en la tradición hindú; además, la *nûn* es la letra planetaria del sol.

«aguas inferiores», y otra «celeste», en las «aguas superiores»; y la figura circular, que estaba completa al comienzo del ciclo antes de la separación de esas dos mitades, debe reconstituirse a su fin.[6] Podría decirse, pues, que la reunión de las dos figuras representa el cumplimiento del ciclo, por la unión de su comienzo y de su fin. Es más, referidas al simbolismo «solar», la figura de la *na* sánscrita corresponde al sol naciente y la de la *nûn* árabe al sol poniente. Por otra parte, la figura circular completa es habitualmente el símbolo del número 10, siendo 1 el centro y 9 la circunferencia; pero aquí, obtenida mediante la unión de dos *nûn*, vale $2 \times 50 = 100 = 10^2$, lo que indica que dicha unión debe operarse en el «mundo intermedio». Es imposible, en efecto, en el mundo inferior, que es el dominio de la división y la «separatividad»; al contrario, siempre se da en el mundo superior, donde está realizada de modo eminente, permanente e inmutable, en el «eterno presente».

Valga añadir a estas ya largas observaciones, unas palabras para señalar la relación con un asunto mencionado líneas más arriba.[7] La última observación sobre el cumplimiento del ciclo, tal como lo hemos enfocado, permite vislumbrar que ha de guardar cierta correlación, en el orden histórico, con el encuentro de las dos formas tradicionales que constituyen su inicio y su fin, y que tienen respectivamente por lenguas sagradas el sánscrito y el árabe. La tradición hindú, en cuanto representa la herencia más directa de la tradición primordial, y la tradición islámica, en cuanto «sello de la Profecía» y, por consiguiente, forma última de la ortodoxia tradicional en el actual ciclo.

[6] Véase *Le Roi du Monde*, cap. XI.
[7] F. Schuon, «Le Sacrifice», en *É. T.*, abril de 1938, pág. 137, nota 2.

XXIV

El jabalí y la osa[1]

Entre los celtas, el jabalí y la osa simbolizaban respectivamente a los representantes de la autoridad espiritual y a los del poder temporal, es decir a las dos castas, los druidas y los caballeros, equivalentes, por lo menos originariamente y en sus atribuciones esenciales, a lo que son en la India las de los brahmanes y los kshatriyas. Como lo hemos indicado en otro lugar,[2] este simbolismo, de origen netamente hiperbóreo, es una de las señales de la directa vinculación de la tradición celta con la tradición primordial del presente *Manvantara*, y esto sean cuales fueren los otros elementos, provenientes de tradiciones anteriores pero ya secundarias y derivadas, que hayan podido sumarse a esa corriente principal para reabsorberse en cierto modo en ella. Lo que queremos decir aquí es que la tradición celta podría considerarse probablemente como uno de los «puntos de unión» de la tradición atlante con la hiperbórea, después del final del período secundario en que la tradición atlante representó la forma predominante y como el «sustituto» del centro original ya inaccesible para la humanidad ordinaria.[3] El simbolismo que acabamos de mencionar puede aportar al respecto algunos indicios no carentes de interés.

Conviene resaltar la importancia dada al símbolo del jabalí en la tradición hindú, que a su vez procede directamente de la tradición primordial y en el *Veda* afirma expresamente su propio origen hiperbóreo. El jabalí (*varâha*) no sólo figura en ella, como es sabido, el tercero de los diez *avatâra* de *Vishnu* en el *Manvantara* actual, sino que además nuestro *Kalpa* íntegro, es decir, todo el ciclo de manifestación de nuestro mundo, se designa como el *Shwêta-varâha-Kalpa*, o sea el «ciclo del jabalí blanco». Siendo así, y si se considera la lógica analogía existente entre el ciclo mayor y los ciclos subordinados, es natural que la marca del *Kalpa*, si así cabe hablar, se encuentre en el punto de partida del *Manvantara*. Por eso la «tierra sa-

[1] Publicado en *É. T.*, agosto-septiembre de 1936.

[2] *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, cap. I.

[3] Véase *Le Roi du Monde*, cap. X, particularmente en lo que concierne a las relaciones de la *Tula* hiperbórea y la *Tula* atlante (*Tula* era una de los primeros nombres de los centros espirituales). Véase también nuestro artículo «Atlantide et Hyperborée», en *V. I.*, octubre de 1929.

grada» polar, sede del centro espiritual primordial de este *Manvantara*, recibe también el nombre de *Vârâhî* o «tierra del jabalí».[4] Por otra parte, ya que allí residía la autoridad espiritual primera, de la cual toda otra autoridad legítima del mismo orden no es sino una emanación, no menos natural resulta que los representantes de tal autoridad hayan recibido también el símbolo del jabalí como su signo distintivo y lo hayan mantenido con el correr de los siglos. De ahí que los druidas se designaran a sí mismos como «jabalíes», aunque como el simbolismo tiene siempre aspectos múltiples, cabe ver en ello una alusión secundaria al aislamiento en que los druidas se mantenían con respecto al mundo exterior, pues el jabalí se consideró siempre como el «solitario». Por lo demás, dicho aislamiento llevado materialmente a cabo entre los celtas como entre los hindúes en forma de retiro en el bosque, está emparentado con los caracteres de la «primordialidad», de la que al menos ha debido mantenerse siempre un reflejo en toda autoridad espiritual digna de ese nombre.

Pero volvamos al nombre de la *Vârâhî*, que da lugar a observaciones particularmente importantes: es considerada un aspecto de la *Shakti* de *Vishnu* (y más especialmente en relación con su tercer *avatâra*). Pues bien, dado el carácter «solar» del dios, resulta ser idéntica a la «tierra solar» o «Siria» primitiva de la que hemos hablado en otras ocasiones,[5] y que es además una de las designaciones de la *Tula* hiberbórea, es decir, del centro espiritual primordial. Por otra parte, la raíz *var*, para el nombre del jabalí, se encuentra en las lenguas nórdicas con la forma *bor*.[6] El equivalente de *Vârâhî* es, pues, «Bórea». El nombre habitual de «Hiperbórea» sólo fue empleado por los griegos en una época en que habían perdido ya el sentido de esa antigua designación. Sería preferible, pese al uso desde entonces prevaleciente, calificar a la tradición primordial, no de «hiperbórea», sino simplemente de «bórea», afirmando así sin equívoco su conexión con la «Bórea» o «tierra del jabalí».

Hay todavía más: la raíz *var* o *vr*, en sánscrito tiene el sentido de «cubrir», «proteger» y «ocultar»; y, como lo muestran el nombre de *Varuna* y su equivalente griego *Ouranos*, sirve para designar el cielo, tanto porque cubre la tierra como porque representa los mundos superiores, ocultos a los sentidos.[7] Ahora bien, todo esto cabe perfectamente aplicarlo a los centros espirituales, sea porque están ocultos a los ojos de los profanos, sea porque constituyen en la tierra como imágenes del mundo celeste mismo. Agreguemos que la misma raíz tiene todavía otro sentido, el de «elección» o «selección» (*vara*), que, evidentemente, se adecúa también a la región que en todas partes se designa con nombres como los de «tierra de los elegidos», «tierra de los santos» o «tierra de los bienaventurados».[8]

[4] Véase asimismo «Atlantide et Hyperborée», en *V.I.*, octubre de 1929. Allí hemos hecho notar que, a pesar de la opinión de Saint-Yves d'Alveydre, el nombre *Vârâhî* nunca se aplica a Europa; a decir verdad, ésta siempre fue la «tierra del toro», lo que nos remite a un período muy remoto.

[5] Véase «La ciencia de las letras» y «La Tierra del Sol».

[6] De ahí el inglés *boar* y el alemán *Eber*.

[7] Véase *Le Roi du Monde*, cap. VII, donde hemos indicado además que la propia palabra *cœlum* significaba en su origen lo mismo.

[8] Señalemos además que la raíz germánica *ur* posee un sentido de «primordialidad».

En lo que acabamos de decir, se ha podido notar la unión de los simbolismos «polar» y «solar»; pero, en lo que concierne propiamente al jabalí, importa sobre todo el aspecto «polar». ¿Por qué? Porque el jabalí representaba antiguamente la constelación que a la postre recibiría el nombre de Osa Mayor.[9] En esta sustitución de nombres hay una de las señales de lo que los celtas simbolizaban precisamente por la lucha del jabalí y la osa, es decir, la rebelión de los representantes del poder temporal contra la supremacía de la autoridad espiritual, con los avatares a que dio lugar en el curso de las épocas históricas sucesivas. Las primeras manifestaciones de esta rebelión, en efecto, se remontan mucho más atrás que la historia ordinariamente conocida, y más allá incluso del comienzo del *Kali-Yuga*, donde conoció su máxima extensión. Por eso el nombre de *bor* pudo ser transferido del jabalí al oso,[10] y la «Bórea» misma, la «tierra del jabalí», pudo convertirse luego, en un momento dado, en la «tierra del oso», durante un período de predominio de los kshatriyas al cual, según la tradición hindú, puso fin *Parashu Râma*.[11]

En dicha tradición hindú, el nombre más corriente para la Osa Mayor es *Sapta-Rksha*, y la palabra sánscrita *rksha* es el nombre del oso, lingüísticamente idéntico al que se le da en otras lenguas: el céltico *arth*, el griego *arktos*, e incluso el latín *ursus*. No obstante, cabe preguntarse si es ése el sentido primero de la expresión *sapta-riksha*, o si más bien, en paralelo a la sustitución a la que acabamos de referirnos, no se trata de una especie de superposición de palabras etimológicamente distintas pero vinculadas y hasta identificadas por la aplicación de cierto simbolismo fónico. En efecto, *riksha* es también, en general, una estrella, es decir, una «luz» (*archis*, de la raíz *arch* o *ruch* «brillar» o «iluminar»). Por otra parte el *sapta-riksha* es la morada simbólica de los siete *Rshi*, los cuales, aparte de que su nombre se refiere a la «visión» y por lo tanto a la luz, son además las siete «luces» por las cuales se trasmitió al ciclo actual la sabiduría de los ciclos anteriores.[12] La vinculación así establecida entre el oso y la luz no constituye un caso aislado en el simbolismo animal. Encontramos algo semejante en el caso del lobo, tanto entre los celtas como entre los griegos,[13] de donde resultó la atribución de este animal al dios solar, Belen o Apolo.

En determinado momento, el nombre de *sapta-riksha* dejó de aplicarse a la Osa Mayor y pasó a designar a las Pléyades, que comprenden igualmente siete estrellas. Esta transferencia de una constelación polar a una constelación zodiacal no es sino un paso del simbolismo solsticial al equinocial, que implica un cambio en el punto de partida del ciclo anual así como en el orden de predominio de los pun-

[9] Recordaremos que esta constelación ha tenido además muchos otros nombres, entre otros el de La Balanza (Libra); pero cae fuera de nuestro propósito ocuparnos ahora de ello.

[10] En inglés *bear*, en alemán *Bär*.

[11] Ya hemos indicado cómo Fabre d'Olivet y sus seguidores, como Saint-Yves d'Alveydre, confundieron *Pārashu-Rāma* con *Râma-Chandra*, o sea el sexto *avatâra* de *Vishnu* con el séptimo.

[12] Adviértase que estas «siete luces» perviven en el simbolismo masónico: la presencia de un mismo número de personas que las representan es necesaria para la constitución de una logia «justa y perfecta», así como para la validez de la transmisión iniciática. — Señalemos también que las siete estrellas del comienzo del *Apocalipsis* (I, 16 y 20) serían, según ciertas interpretaciones, las de la Osa Mayor.

[13] En griego, el lobo es *lykos* y la luz *lykê*; de ahí el epíteto, de doble sentido, del Apolo Licio.

tos cardinales, los cuales están en relación con las diferentes fases de ese ciclo.[14] Tal cambio es del norte al oeste, que se refiere al período atlante. Lo ratifica rotundamente el hecho de que, entre los griegos, las Pléyades eran hijas de Atlas y, como tales, llamadas las Atlántidas. Semejantes transferencias son, por otra parte, causa frecuente de múltiples confusiones, pues los mismos nombres han recibido según los períodos aplicaciones diferentes, y ello tanto para las regiones terrestres como para las constelaciones, de modo que no siempre es fácil precisar a qué se refieren exactamente en cada caso. Para ello es preciso referir las diversas «localizaciones» a los caracteres propios de las formas tradicionales correspondientes, como acabamos de hacer con las del *sapta-riksha*.

Entre los griegos, la rebelión de los kshatriyas queda reflejada en la caza del jabalí calidonio. Según esta versión los kshatriyas expresan su pretensión de atribuirse una victoria definitiva, ya que matan al jabalí. Ateneo, siguiendo a autores más antiguos, refiere que ese jabalí era blanco,[15] lo que lo identifica con el *Shwêta-varâha* de la tradición hindú.[16] No menos significativo, desde nuestro punto de vista, es que el primer golpe fue dado por Atalanta, de la que se dice que había tenido por nodriza una osa. Su nombre podría indicar que la rebelión se inició bien en la Atlántida, bien entre los herederos de su tradición.[17] Por otra parte, el nombre de Calidón se encuentra de modo exacto en el de *Caledonia*, antiguo nombre de Escocia. Sea cual fuere su «localización» particular, es en puridad el país de los «kaldes» o celtas.[18] Y el bosque de Calidón no difiere en realidad del de Brocelianda, cuyo nombre es también el mismo, aunque en forma algo modificada y precedido de la palabra *bro* o *bor*, es decir, el nombre del jabalí.

Que el oso esté a menudo tomado simbólicamente en su aspecto femenino —como acabamos de ver con motivo de Atalanta y en las denominaciones de las constelaciones de la Osa Mayor y Menor— no es sin motivo, dada su atribución a la casta guerrera, dueña del poder temporal, y ello por diversas razones. En primer lugar, esa casta tiene normalmente un papel «receptivo», es decir, femenino, con respecto a la casta sacerdotal, pues de ésta recibe no sólo la enseñanza de la doctrina tradicional sino también la legitimación de su poder, en la cual consiste estrictamente el «derecho divino». Además, cuando la casta guerrera, invirtiendo las relaciones normales de subordinación, se arroga la primacía, su predominio se acompaña generalmente del de los elementos femeninos en el simbolismo de la forma tradicional modificada por ella. Es más, a veces, como consecuencia de esta modificación, se instituye una forma femenina de sacerdocio, como fue el caso de

[14] La incorporación de Libra al Zodíaco tiene, como es lógico, un significado similar.

[15] *Deipnosophistarum*, IX, 13.

[16] Huelga recordar que el blanco es también el color atribuido simbólicamente a la autoridad espiritual; y sabido es que los druidas, en particular, llevaban vestiduras blancas.

[17] También las manzanas de oro mencionadas en la leyenda de Atalanta están relacionadas con las del jardín de las Hespérides o «Doncellas del Occidente», que eran, al igual que las Pléyades, hijas de Atlas.

[18] Por otra parte, es probable que el nombre de los celtas, como el de los caldeos, que es idéntico, no fuera originariamente el de un pueblo concreto sino el de una casta sacerdotal que ejercía la autoridad espiritual entre varios pueblos.

las sacerdotisas entre los celtas. No hacemos aquí sino dejar indicado este punto, cuyo desarrollo nos llevaría demasiado lejos, sobre todo si quisiéramos indagar elementos concordantes en otros lugares; pero por lo menos esta indicación bastará para comprender por qué es la osa y no el oso la que aparece simbólicamente opuesta al jabalí.

Conviene añadir que los dos símbolos, el del jabalí y el de la osa, no siempre aparecen forzosamente en oposición o lucha, sino que, en ciertos casos, pueden representar también la autoridad espiritual y el poder temporal, o las castas de los druidas y de los caballeros, en sus relaciones armónicas normales. Recuérdese la leyenda de Merlín y Arturo. En efecto, Merlín, el druida, es también el jabalí del bosque de Brocelianda (donde no es muerto como el jabalí calidonio sino sólo sumido en sueño por una potencia femenina); y el rey Arturo lleva un nombre derivado del oso, *arth*;[19] por ser más preciso, el nombre *Arthur* es idéntico al de la estrella *Arcturus*, teniendo en cuenta la leve diferencia debida a sus derivaciones respectivas del celta y del griego. Dicha estrella se encuentra en la constelación del Boyero, y en estos nombres pueden también verse reunidas las señales de dos períodos diferentes: el «guardián de la Osa» se ha convertido en el Boyero cuando la Osa misma, o el *sapta-riksha*, se convirtió en los *Septem triones*, es decir, los «Siete bueyes» (de donde el nombre de «septentrión» para designar el norte). Pero no hemos de ocuparnos ahora de estas mutaciones relativamente recientes con respecto a lo que hemos tratado aquí.[20]

De las consideraciones que acabamos de formular parece desprenderse una conclusión acerca del papel respectivo de las dos corrientes que contribuyeron a formar la tradición céltica: en el origen, la autoridad espiritual y el poder temporal no estaban separados como funciones diferenciadas, sino unidos en su principio común, y se encuentra todavía un vestigio de esa unión en el nombre mismo de los druidas (*dru-vid*, «fuerza-sabiduría», términos respectivamente simbolizados por la encina y el muérdago).[21] A tal título, y también en cuanto representaban más particularmente la autoridad espiritual, que ostenta la parte superior de la doctrina, eran los verdaderos herederos de la tradición primordial, y el símbolo esencialmente «bóreo», el del jabalí, les pertenecía propiamente. En cuanto a los caballeros, que tenían por símbolo el oso (o la osa de Atalanta), cabe suponer que la parte de la tradición destinada a ellos incluía sobre todo los elementos procedentes de la tradición atlante. Tal vez ayude esta distinción a explicar ciertos puntos más o menos enigmáticos en la historia ulterior de las tradiciones occidentales.

[19] Se encuentra también en Escocia el patronímico *MacArth*, o «Hijo del Oso», lo que indica evidentemente la pertenencia a un clan guerrero.

[20] Arturo es el hijo de Úther Péndragon, el «jefe de los cinco», es decir, el rey supremo que reside en el quinto reino, el de *Mide* o del «medio», situado en el centro de los cuatro reinos subordinados que corresponden a los cuatro puntos cardinales (véase *Le Roi du Monde*, cap. IX); ubicación comparable a la del Dragón celeste cuando, conteniendo la estrella polar, estaba «en medio del cielo como un rey en su trono», según la expresión del *Séfer Yetsirah*. Véase «La Tierra del Sol».

[21] Véase *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, cap. IV, donde hemos indicado la equivalencia de este simbolismo con el de la Esfinge.

Algunas armas simbólicas

XXV

Las «piedras del rayo»[1]

En un artículo del número especial de *Le Voile d'Isis* dedicado al Tarot, Auriger, a propósito del arcano XVI, escribía lo siguiente: «Parece existir una relación entre las piedras de granizo que rodean la torre fulminada y la palabra *Bet-el*, "morada divina", de la cual proviene "betilo", palabra con que los semitas designaban a los aerolitos o "piedras del rayo"». Esta relación ha sido sugerida por el nombre de «morada de Dios» dado a ese arcano, nombre que es, en efecto, la traducción literal del *Bet-el* hebreo. Creemos que en esta consideración hay una confusión entre cosas muy diferentes, y que podría ofrecer cierto interés puntualizar este asunto.

En primer lugar, es verdad que el papel simbólico de los aerolitos o piedras caídas del cielo tiene gran importancia, pues ésas son las «piedras negras» nombradas en muchas tradiciones: desde la figura de Cibeles o de la «Gran Diosa» hasta la que se halla en la *Kaaba* de la Meca, relacionada con la historia de Abraham. En Roma también se hallaba el *lapis niger*, por no mencionar los escudos sagrados de los sacerdotes salios, de los que se decía habían sido tallados de un aerolito en tiempos de Numa.[2] Tales «piedras negras» pueden elencarse dentro de la categoría de los «betilos», es decir, de las piedras consideradas como «moradas divinas»; en otras palabras, soportes de ciertos «influjos espirituales». Ahora bien, ¿tenían todos los «betilos» este origen? Creemos que no. En concreto, no vemos indicio alguno que permita suponer que ese haya sido el origen de la piedra a la que Jacob, según el relato del *Génesis*, dio el nombre de *Bet-el*, aplicado también al lugar donde había tenido su visión mientras su cabeza reposaba en esa piedra.

El «betilo» es propiamente la representación del *Ómphalos*, es decir, un símbolo del «centro del mundo», que se identifica con el «habitáculo divino».[3] Esa pie-

[1] Publicado en *V. I.*, mayo de 1929.

[2] F. Ossendowski ha contado la historia de una «piedra negra» enviada otrora por el «Rey del Mundo» al Dalai-Lama, después transportada a Urga, en Mongolia, y desaparecida hace un siglo; no sabiendo de qué se trataba, trató de explicar ciertos fenómenos, como la aparición de caracteres en la superficie de la piedra, suponiendo que ésta fuera una especie de pizarra.

[3] Esta designación de «habitáculo divino», en hebreo *mishkan*, fue dada también, posteriormente, al tabernáculo: como lo indica la palabra misma, es la sede de la *Shekinah*.

dra podía tener formas diversas, y particularmente la de un pilar. Así dice Jacob: «Y esta piedra que he alzado como pilar será la casa de Dios». En los pueblos celtas ciertos menhires, si no todos, tenían el mismo significado. El *Ómphalos* podía representarse también con una piedra cónica, como la «piedra negra» de Cibeles, o bien ovoide. El cono recordaba la montaña sagrada, símbolo del «polo» o del «eje del mundo»; en cuanto a la forma ovoide, se refiere directamente a otro símbolo muy importante, el del «huevo del mundo». En todos los casos, el «betilo» era una «piedra profética», una «piedra que habla», es decir una piedra que profería, o junto a la cual se proferían oráculos merced a los «influjos espirituales» de que era soporte. El ejemplo del *Ómphalos* de Delfos es muy característico en este sentido.

Los «betilos» son, pues, esencialmente piedras sagradas, pero no todas de origen celeste. Puede que sea cierto que, al menos simbólicamente, la idea de una «piedra caída del cielo» esté de algún modo vinculada a ellos. Lo que nos hace pensar que así sucedió en el caso del misterioso *Lûz* de la tradición hebrea. Semejante relación está confirmada en las «piedras negras», que son efectivamente aerolitos, pero no debe limitarse sólo a estos casos, pues en el *Génesis*, con motivo del *Bet-el* de Jacob, se afirma que el primer nombre de ese lugar era precisamente *Lûz*. Cabe recordar que el *Grial* habría sido tallado de una piedra caída del cielo. Entre todos estos fenómenos se dan relaciones muy estrechas, en las que no vamos a insistir, ya que tales consideraciones nos apartarían de nuestro tema.[4]

En efecto, ya se trate de los «betilos» en general o de las «piedras negras» en particular, ni unos ni otras tienen en realidad nada en común con las «piedras del rayo». Sobre este tema, la frase que citábamos al comienzo contiene una gran confusión, muy explicable por cierto. Uno puede verse inclinado a conjeturar que las «piedras del rayo» o «piedras del trueno» deben de ser piedras caídas del cielo, aerolitos; y sin embargo no es así. Jamás podría adivinarse lo que son sin haberlo aprendido de los campesinos que, por tradición oral, han conservado memoria de ello. Los campesinos, por su parte, cometen a su vez un error de interpretación, que muestra que el verdadero sentido de la tradición se les escapa, pues creen que esas piedras han caído con el rayo o que son el rayo mismo. Dicen, en efecto, que el trueno llega de dos maneras: «en fuego» o «en piedra». En el primer caso incendia, en el segundo sólo rompe. Ellos conocen muy bien «las piedras del trueno», y se equivocan sólo al atribuirles, por su denominación, un origen celeste que ni tienen ni han tenido nunca.

Las «piedras del rayo» son piedras que simbolizan el rayo; son las hachas de sílex prehistóricas; al igual que el «huevo de serpiente», símbolo druídico del «huevo del mundo», no es otra cosa, en cuanto a su figuración material, que el erizo de mar fosilizado. El hacha de piedra es la piedra que rompe y hiende, y por eso representa al rayo. Este simbolismo se remonta a una época muy remota, y explica la existencia de ciertas hachas, llamadas por los arqueólogos «hachas votivas», objetos rituales que nunca han podido tener utilización práctica alguna como armas o como utensilios.

[4] Más información sobre la cuestión del *Lûz*, así como sobre la del *Ómphalos*, en nuestro estudio sobre *Le Roi du Monde*.

Esto nos recuerda un punto ya tratado: el hacha de piedra de Parashu-Râma y el martillo de piedra de Thor son una sola arma.[5] Esta arma es el símbolo del rayo. De donde se deduce que el simbolismo de las «piedras del rayo» es de origen hiperbóreo, es decir, se vincula a la más antigua de las tradiciones de la humanidad actual, a la que es verdaderamente la tradición primitiva para el presente *Manvantara*.[6]

Por otra parte, se debe subrayar el importantísimo papel que desempeña el rayo en el simbolismo tibetano: el *vajra*, que lo representa, es una de las principales insignias de los dignatarios del lamaísmo.[7] A la vez, el *vajra* simboliza el principio masculino de la manifestación universal, y así, el rayo está asociado a la idea de «paternidad divina», asociación que se encuentra con igual nitidez en la Antigüedad occidental. El rayo es el principal atributo de *Zeus Pater* o *Ju-piter*, el «padre de los dioses y de los hombres», que fulmina a los titanes y gigantes, de igual modo que Thor y Parashu-Râma destruyen a los equivalentes de aquéllos con sus armas de piedra.[8]

En el propio Occidente moderno existe otra vinculación realmente singular: Leibniz, en su *Monadología*, afirma que «todas las mónadas creadas nacen, por así decirlo, por las *fulguraciones* continuas de la divinidad de momento en momento». Asocia de este modo, en la misma línea que la tradición que acabamos de recordar, el rayo (*fulgur*) a la idea de producción de los seres. Es probable que sus comentaristas universitarios no hayan caído en la cuenta de ello, como tampoco han advertido —y no sin motivo— que las teorías de este filósofo sobre el «animal» indestructible y «reducido en pequeño» después de la muerte, estaban inspiradas directamente en la concepción hebrea del *lûz* como «núcleo de inmortalidad».[9]

Subrayemos aún un último punto, que se refiere al simbolismo masónico del mallete. Existe, por una parte, una relación evidente entre el mallete y el martillo, dos formas del mismo instrumento; por otra, el historiador masónico inglés R. F. Gould piensa que el «mallete del maestro», cuyo simbolismo vincula en razón de su forma, al del *tau*, tiene origen en el martillo de Thor. Además, los galos tenían

[5] Véase el artículo P. Genty sobre «Thor et Parashu-Râma» en *V. I.*, diciembre de 1928.

[6] Algunos, por una extraña confusión, hablan hoy de «Atlántida hiperbórea»; la Hiperbórea y la Atlántida son dos regiones distintas, como el norte y el oeste son dos puntos cardinales diferentes, y, en cuanto punto de partida de una tradición, la primera es muy anterior a la segunda. Llamamos la atención sobre este punto, porque nos la achacan a nosotros, cuando es obvio que no la hemos cometido jamás y nada en nuestros escritos puede servir de pretexto a semejante interpretación.

[7] *Vajra* es el término sánscrito que designa el rayo; la forma tibetana de esta palabra es *dorje*.

[8] Es interesante notar que los rayos de Júpiter son forjados por Vulcano, lo que establece cierta relación entre el «fuego celeste» y el «fuego subterráneo», relación que no se da en las armas de piedra. El «fuego subterráneo», en efecto, estaba en relación directa con el simbolismo metalúrgico, especialmente en los misterios cabíricos; Vulcano forja también las armas de los héroes. Existe otra versión según la cual el *Mioelner* o martillo de Thor sería metálico y habría sido forjado por los enanos, quienes pertenecen al mismo orden de entidades simbólicas de los Cabiros, los Cíclopes, los Yakshas, etc. Notemos también, acerca del fuego, que el carro de Thor era arrastrado por dos carneros y que en la India el carnero es el vehículo de Agni.

[9] *Vajra* significa 'rayo' y 'diamante'. No podemos pararnos ahora a desarrollar esta cuestión.

un «dios del mallete», que figura en un altar descubierto en Maguncia. Incluso puede que se trate del *Dis Pater*, cuyo nombre está tan próximo al de *Zeus Pater*, y al cual los druidas, según César, consideraban padre de la raza gala.[10]

Este mallete se antoja también un equivalente simbólico del *vajra* de las tradiciones orientales. Por una coincidencia que sin duda nada tiene de fortuito, aunque para muchos sea inesperada, los maestros masones poseen un atributo de idéntico sentido al de los grandes lamas tibetanos. Pero, en la masonería actual ¿quién podría jactarse de poseer efectivamente el misterioso poder, uno en su esencia aunque doble en sus efectos aparentemente contrarios, del que ese atributo es el signo? No parece aventurado decir que, en lo que pervive aún de las organizaciones iniciáticas occidentales, nadie tiene la más remota idea del asunto. El símbolo permanece pero cuando el «espíritu» se ha retirado de él sólo queda una forma vacía. A pesar de todo, ¿cabe abrigar la esperanza de que llegará un día en que esa forma será revitalizada y responderá de nuevo a la realidad que es su razón de ser original y lo único que le confiere genuino carácter iniciático?

[10] Se ve también, en ciertas monedas galas, la representación de un personaje enigmático que lleva en una mano un objeto que parece ser un *lituus* o cayado augural, y en la otra un martillo con el que golpea sobre una especie de yunque; por esos atributos el personaje recibe el nombre de «Pontífice herrero».

XXVI

Las armas simbólicas[1]

Al tratar de las «flores simbólicas», aludíamos a la lanza que en la leyenda del Grial aparece como un símbolo complementario de la copa y es una de las numerosas figuras del «eje del mundo».[2] A su vez, esa lanza es también, decíamos, un símbolo del «rayo celeste», y, según las consideraciones desarrolladas en otro lugar,[3] es evidente que ambos significados coinciden en el fondo. Esto explica igualmente que con frecuencia la lanza y sus equivalentes, la espada y la flecha, sean asimiladas al rayo solar. Debe quedar bien claro que los dos simbolismos, el polar y el solar, nunca deben confundirse, puesto que, como lo hemos indicado reiteradamente, el primero posee un carácter más fundamental y realmente «primordial». Ello no es óbice para que se produzcan a menudo «transferencias» de uno a otro. Las razones de ello las trataremos de explicar mejor en alguna otra ocasión.

Por el momento, sobre este particular, nos limitaremos a mencionar la atribución de la flecha a *Apolo*. Como se sabe, éste mata con sus flechas a la serpiente *Pitón*, del mismo modo que en la tradición védica, *Indra* mata a *Ahi* o *Vritra*, análogo de *Pitón*, ayudado del *vajra* que representa al rayo. Este paraleleismo despeja las dudas acerca de la equivalencia simbólica original de las dos armas. Recordemos asimismo la «flecha de oro» de *Ábaris* o de *Zalmoxis*, citada en la historia de Pitágoras. En este caso se ve con mayor claridad si cabe que ese simbolismo se refiere expresamente al Apolo hiperbóreo, lo que establece precisamente el vínculo entre su aspecto solar y su aspecto polar.[4]

[1] Publicado en *É. T.*, octubre de 1936.

[2] A este respecto, el complementario de la lanza y la copa es parangonable al de la montaña y la caverna, sobre el que volveremos más adelante.

[3] Véase *Le Symbolisme de la Croix.*

[4] Pitágoras, en virtud de su «muslo de oro» viene a ser una manifestación del Apolo hiperbóreo, y se relaciona así con el simbolismo de la montaña polar y con el de la Osa Mayor. Por otra parte, la serpiente *Python* está en conexión especial con Delfos, llamado antiguamente *Pytho*, santuario del Apolo hiperbóreo; de ahí la designación de la *Pythia*, así como el nombre mismo de *Pythagoras*, que es en realidad un nombre de Apolo: «el que conduce a la Pitia», es decir, el inspirador de sus oráculos.

Si retomamos la consideración de las diversas armas como representantes del «eje del mundo», se impone una observación importante: esas armas, no siempre pero sí con frecuencia, tienen doble filo o dos puntas opuestas. Este último caso, que es en particular el del *vajra*, sobre el que volveremos, hace referencia a la dualidad de los polos, considerados como las dos extremidades del eje, con todas las correspondencias que implica y que ya hemos indicado en otro lugar.[5]

En cuanto a las armas de doble filo, donde la dualidad está marcada en el mismo sentido del eje, hay que ver una alusión más directa a las dos corrientes representadas de otro modo por las dos serpientes que se enroscan a lo largo del bastón o caduceo; pero como esas dos corrientes inversas están respectivamente en relación con los dos polos y los dos hemisferios, se observa de inmediato que en realidad los dos simbolismos coinciden. En el fondo, se trata siempre de una doble fuerza, de esencia única pero de efectos aparentemente opuestos en su manifestación, efectos resultantes de la «polarización» que condiciona a esta última, así como condiciona a todos los grados y modos de la manifestación universal en diferentes niveles.[6]

La espada puede ser considerada, *grosso modo*, como un arma de doble filo.[7] Un ejemplo aún más llamativo es el de la doble hacha, que pertenece al simbolismo egeo y cretense, o sea prehelénico, aunque no es exclusiva de él. Ahora bien, el hacha, como lo hemos explicado antes,[8] es especialmente un símbolo del rayo y, por lo tanto, un equivalente estricto del *vajra*. La comparación de estas dos armas demuestra la identidad profunda de las dos formas de simbolismo mencionadas: la de las armas de doble filo y la de las armas de doble punta.[9]

La representación del *vajra* ofrece múltiples variantes. Ananda K. Coomaraswamy señaló[10] que la forma más habitual, con tres puntas en cada extremo, se halla estrechamente emparentada con el *trishûla* o tridente, otra arma simbólica muy importante. El análisis detallado del mismo nos apartaría demasiado de nuestro tema.[11] Sólo indicaremos que, mientras que la punta central es la culminación del

[5] «La Double Spirale», marzo de 1936.

[6] Esto equivale a decir que todas las dualidades cósmicas no son realmente sino «especificaciones» diversas de la dualidad primera de *Purusha* y *Prakriti*, o, en otros términos, de la polarización del Ser en «esencia» y «sustancia».

[7] Según otro significado, la espada es un símbolo del Verbo o de la Palabra, con su doble poder creador y destructor (véase, por ejemplo, *Apocalipsis* I, 16 y XIX, 15). Es evidente que este doble poder es análogo a la fuerza doble susodicha, o que, por ser más exactos, son dos aplicaciones diversas de una misma cosa. Con respecto a la espada, notemos que, según ciertos historiadores antiguos, los escitas representaban la divinidad por medio de una espada hincada en tierra sobre un montículo; siendo éste la imagen reducida de la montaña, se encuentran así reunidos dos símbolos del «eje del mundo».

[8] «Las piedras del rayo».

[9] El mallete o martillo de Thor, otro símbolo del rayo que hemos señalado también, es por su forma de T idéntico a la doble hacha. — Junto al mallete y a la espada, el hacha se encuentra aún hoy en el simbolismo masónico.

[10] *Elements of Buddihst Iconography*.

[11] En este caso, la doble triplicidad de las ramas y de las raíces recuerda aún más exactamente la de las dos extremidades del *vajra*. — Sabemos, por otra parte, que el *trishûla*, como atributo de *Shiva*, se refiere a menudo al «triple tiempo» (*trikâla*), es decir a las tres modalidades del tiempo, como pasado,

eje, las dos puntas laterales pueden ser referidas también a las dos corrientes, de derecha y de izquierda, ya aludidas; y que, por esta misma razón, tal triplicidad se encuentra en otros casos de simbolismo «axial», por ejemplo en ciertas representaciones del «árbol del mundo». A. K. Coomaraswamy ha mostrado igualmente que el *vajra* se identifica tradicionalmente con otros símbolos conocidos del «eje del mundo», como el eje del carro, cuyas dos ruedas corresponden al cielo y a la tierra, lo que explica, por cierto, ciertas representaciones del *vajra* «sustentado» por un loto, verticalmente dispuesto sobre él. En cuanto al cuádruple *vajra*, constituido por la reunión de dos *vajra* ordinarios dispuestos en cruz, si lo observamos desde un plano horizontal, como lo sugiere su designación de *Karma-vajra*, está muy próximo a símbolos tales como la *svástika* y el *chakra*.[12] Limitémonos de momento a destacar estos indicios; en otros estudios tendremos quizá oportunidad de volver sobre ellos, pues es un tema que parece no agotarse nunca.

Vajra, además del sentido de «rayo», tiene también el de «diamante», lo que evoca inmediatamente las ideas de indivisibilidad, inalterabilidad, inmutabilidad. En efecto, la inmutabilidad es ciertamente el punto esencial del eje en torno al cual se efectúa la revolución de todas las cosas y de la cual él mismo no participa. A este respecto, cabe señalar otra vinculación muy notable: Platón describe precisamente el «eje del mundo» como un eje luminoso de diamante. Este eje está rodeado de varias vainas concéntricas de dimensiones y colores diversos, correspondientes a las diferentes esferas planetarias y en movimiento a su alrededor.[13] Sobre este tema resulta significativo el simbolismo búdico del «trono de diamante» situado al pie del «árbol de la sabiduría» y en el centro de la «rueda del mundo», es decir, en el punto único que permanece siempre inmóvil.

Volviendo al rayo, cabe considerarlo, cosa ya indicada,[14] como representante de un doble poder, de producción y destrucción, o si se prefiere, poder de vida y muerte. Comprendido sólo en el sentido literal, no pasa de ser una mera aplicación particular de lo de que en realidad se trata.[15] De hecho, es la fuerza que origina todas las «condensaciones» y «disipaciones», que según la tradición extremo-oriental se refieren a la acción alterna de los dos principios complementarios, *yin* y *yang*, y que a su vez corresponden a las dos fases de «expir» y «aspir» universales. La doctrina hermética lo llama «coagulación» y «solución» respecti-

presente y futuro; afloran aquí nexos con lo que se encuentra en el mismo orden de cosas en otras tradiciones, por ejemplo con ciertos aspectos del simbolismo de *Jano*.

[12] No se trata ya, pues, del eje vertical como antes, sino de los dos ejes horizontales de la representación geométrica que hemos expuesto en *Le Symbolisme de la Croix*.

[13] *La República*, libro X (mito de Er, el armenio). — Ese conjunto de vainas constituye el «huso de la Necesidad»: la Parca *Cloto* lo hace girar con la diestra, por lo tanto de derecha a izquierda, y este sentido de rotación no es indiferente en relación con lo expuesto acerca del simbolismo de la «doble espiral».

[14] Véase «Las piedras del rayo».

[15] En conexión con la observación antes formulada acerca de las armas de Apolo e Indra, haremos notar que, como el rayo, el rayo solar también se considera vivificador o aniquilador, según los casos. Recordemos además que la lanza de la leyenda del Grial, al igual que la lanza de Aquiles, tenía el doble poder de herir y curar.

vamente,[16] y la doble acción de esa fuerza está simbolizada por los dos extremos opuestos del *vajra* en cuanto arma «fulgurante», mientras que el diamante representa a las claras su esencia única e indivisible.

Señalaremos de pasada, a título de curiosidad —pues desde nuestro punto de vista no podría ser de otra forma— una aplicación de orden muy inferior, pero estrechamente relacionada con el tema de las armas simbólicas: el «poder de las puntas», muy conocido en magia e incluso en física profana, atañe a la «solución», es decir, al segundo aspecto del doble poder que mencionábamos más arriba. Por otra parte, una correspondencia con el primer aspecto, el de la «coagulación», se encuentra en el uso mágico de los nudos o «ligaduras». Recordemos también el simbolismo del «nudo gordiano», que Alejandro corta precisamente con la espada, hecho que es también bastante significativo. Aflora así otro aspecto, el del «nudo vital», que, si bien tiene una relación analógica con el precedente, de hecho sobrepasa con mucho el ámbito y el alcance de la simple magia.[17]

Por último, debemos mencionar otro símbolo «axial», que en puridad no es un arma, aunque a ella se asimila por su forma terminada en punta: el símbolo del clavo. Para los romanos, el clavo (*clavus*) y la llave (*clavis*), que su lengua vinculaba de modo muy singular, se referían ambos al simbolismo de Jano.[18] La llave, que es también un símbolo «axial», nos llevaría a puntualizaciones que por el momento no queremos abordar. Baste decir que el «poder de las llaves», o sea el doble poder de «atar» y «desatar»,[19] no es diferente del que acabamos de exponer: en el fondo, se trata siempre, en realidad, de «coagulación» y «solución» en el sentido hermético de estos términos.

[16] Es también lo que el lenguaje de los antiguos filósofos griegos designaba con los términos de «generación» y «corrupción».

[17] Hemos aludido a esta cuestión, a propósito del «punto sensible» de las catedrales, en una nota titulada «Cologne on Strasbourg?» en *V. I.*, enero de 1927.

[18] Recordemos aún, para completar esta última observación, el poder mágico atribuido a uno y otro de esos dos objetos, el cual, aparte toda cuestión de orden «fenoménico», aparece como una especie de degeneración exotérica de su significado tradicional.

[19] Podrá observarse que estas palabras tienen también una relación evidente con el simbolismo de los lazos o nudos: todo esto, pues, está estrechamente emparentado, y las diversas formas que reviste el simbolismo son siempre coherentes entre sí.

XXVII

Sayful-Islam[1]

Es costumbre, en el mundo occidental, considerar al islamismo como una tradición esencialmente guerrera y, en consecuencia, cuando se trata en concreto del sable o la espada (*es-sayf*), tomar esta palabra sólo en su sentido literal, sin pararse siquiera a preguntar si acaso no hay en ella algún otro significado. Por otro lado, es incuestionable que existe en el islamismo un aspecto guerrero que, lejos de constituir un carácter peculiar del Islam, se halla también en la mayoría de las demás tradiciones, incluido el cristianismo. No hace falta recurrir al dicho de Cristo: «No vengo a traer paz, sino espada»,[2] pues puede interpretarse en sentido figurado; la historia de la cristiandad en la Edad Media, es decir, durante la época en que tuvo su realización efectiva en las instituciones sociales, aporta pruebas suficientes. La tradición hindú, que por cierto no puede considerarse especialmente guerrera, ya que más bien tiende a reprochársele en general conceder poco lugar a la acción, contiene también ese aspecto, como se advierte leyendo la *Bhagavadgîtâ*.

A menos de estar cegado por ciertos prejuicios, es fácil comprender que es así, pues, en el ámbito social, la guerra, en cuanto dirigida contra aquellos que perturban el orden para someterles al mismo, constituye una función legítima, que en el fondo no es sino uno de los aspectos de la función de «justicia» entendida en su acepción más general. Es ésta la vertiente más superficial del tema y por ende la menos esencial. Desde el prisma tradicional, lo que confiere a la guerra todo su valor es que simboliza la lucha del hombre contra sus enemigos internos, es decir, contra todos los elementos que en él son contrarios al orden y a la unidad. En ambos casos, ya se trate del orden exterior y social o del orden interior y espiritual, la guerra debe tender siempre y por igual a establecer el equilibrio y la armonía (por eso pertenece propiamente a la «justicia») y a unificar los múltiples elementos en oposición. Esto equivale a decir que su conclusión normal —y, en definitiva, su única razón de ser— es la paz (*es-salâm*). Ésta sólo se obtiene por sumisión a la voluntad divina (*el-islâm*), colocando en su lugar cada uno de los elementos para

[1] Publicado en *L'Islam et l'Occident* (C. d. S.) 1947.
[2] *San Mateo* X, 34.

encaminarlos hacia la realización consciente de un mismo plan. Huelga recordar cuán estrechamente emparentados están en lengua árabe esos dos términos: *es-salâm* y *el-islâm*.[3]

En la tradición islámica, esos dos sentidos de la guerra, así como su relación intrínseca, están expresados con nitidez en un *hadîth* del Profeta: «Hemos vuelto de la pequeña guerra santa a la gran guerra santa» (*Radjâna min el jihâdil-asgar ila 'l-jihâdil-akbar*). Si la guerra exterior es la «pequeña guerra santa»,[4] mientras que la guerra interior es la «gran guerra santa», de deduce que la primera tiene una importancia secundaria en comparación con la segunda, de la cual es sólo una imagen sensible. En tales condiciones, todo lo que sirve para la guerra exterior se puede presentar como símbolo de lo concierniente a la guerra interior.[5] Tal es el caso de la espada.

Quienes desconocen esta significación, aun si ignoran el *hadîth* que acabamos de citar, podrían al menos caer en la cuenta de que, durante la predicación, el *khatîb*, cuya función evidentemente nada tiene de guerrero, sostiene en la mano una espada, que no puede ser otra cosa que un símbolo, pues, de hecho, esa espada es habitualmente de madera, que la hace impropia para su uso en combates exteriores y por consiguiente acentúa aún más ese carácter simbólico.

La espada de madera se remonta en el simbolismo tradicional a un pasado muy remoto. En la India es uno de los objetos que figuraban en el sacrificio védico.[6] Esa espada (*sphya*), el cipo sacrificial, el carro (o más precisamente su elemento esencial, el eje) y la flecha se creen nacidos del *vajra* o rayo de Indra: «Cuando Indra lanzó el rayo sobre Vritra, aquél, así lanzado, se hizo cuádruple... Los Brahmanes se sirven de dos de esas cuatro formas durante el sacrificio, mientras que los Kshatriyas se sirven de las otras dos en la batalla...[7] Cuando el sacrificador blande la espada de madera, es el rayo que lanza contra el enemigo...[8]» La relación de esta espada con el *vajra* estriba en que la espada se asemeja al relámpago o se considera surgida de éste,[9] y es plásticamente representada en la muy conocida forma de la «espada flamígera». Aparte de otros significados, debe quedar bien claro que el auténtico simbolismo encierra siempre una pluralidad de sentidos, los cuales, lejos de excluirse o contradecirse, se armonizan y se complementan entre sí.

[3] Hemos desarrollado más ampliamente estas consideraciones en *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VIII.

[4] Por otra parte, debe entenderse que no lo es cuando no está determinada por motivos de orden tradicional; toda otra guerra es *harb* y no *jihâd*.

[5] Naturalmente esto ya no sería verdadero para el instrumental de las guerras modernas, aunque sólo fuera por su carácter «mecánico», incompatible con el simbolismo. Por una razón similar, el ejercicio de los oficios mecánicos no puede servir de base para un desarrollo de orden espiritual.

[6] Véase A. K. Coomaraswamy, «Le Symbolisme de l'épée», en *É. T.*, enero de 1938. Extraemos de este artículo la cita que sigue.

[7] La función de los brahmanes y la de los kshatriyas pueden ser referidas, respectivamente, a la guerra interior y a la exterior, o, según la terminología islámica, a la «gran guerra santa» y a la «pequeña guerra santa».

[8] *Shatapatha-Brâhmana*, 1, 2, 4.

[9] En Japón, siguiendo la tradición shintoísta, «la espada se deriva de un relámpago-arquetipo, del que es descendencia o hipóstasis» (A. K. Coomaraswamy, ibíd.).

La espada del *khatîb* simboliza ante todo el poder de la palabra. Este simbolismo es evidente y frecuente y en absoluto ajeno a la tradición cristiana. Así lo muestran estos textos del Apocalipsis: «Y tenía en la mano derecha siete estrellas, y de su boca salía una espada de dos filos aguda, y su semblante como el sol cuando resplandece con toda su fuerza».[10] «Y de su boca[11] sale una espada aguda con que herir a las gentes...».[12] La espada que sale de la boca no puede, evidentemente, tener otro sentido que el apuntado, ya que el ser descrito en ambos pasajes es el Verbo, o una de sus manifestaciones. El doble filo de la espada simboliza el doble poder de la palabra: creador y destructor. Esto nos reconduce precisamente al *vajra*. Éste, en efecto, simboliza también una fuerza única en su esencia, aunque doble en su exteriorización, con aspectos contrapuestos en apariencia pero complementarios en realidad. Los dos filos de la espada o de otras armas similares[13] representan esos dos aspectos; aquí son las dos puntas opuestas del *vajra* las que los simbolizan. Este simbolismo es extensible al conjunto de las fuerzas cósmicas, de modo que la aplicación hecha a la palabra no constituye más que un caso concreto, y debido a la idea tradicional del Verbo y de todo lo que ella implica, se puede aplicar a otros símbolos.[14]

La espada se compara simbólicamente no sólo con el rayo sino también, al igual que la flecha, con el rayo solar. A ello se refiere claramente el primero de los dos pasajes apocalípticos recién citados, cuando habla de aquel de cuya boca sale la espada y tiene el rostro resplandeciente «como el sol». Es fácil establecer aquí la comparación entre Apolo que mata la serpiente *Pitón* con sus flechas e Indra que mata al dragón *Vritra* con su *vajra*. Esta relación no admite duda alguna sobre la equivalencia de ambos aspectos del simbolismo de las armas, que no son sino dos modos distintos de expresar la misma idea. Por otra parte, conviene observar que la mayor parte de las armas simbólicas, y en particular la espada y la lanza, son a su vez frecuentes símbolos del «eje del mundo». Se trata entonces de un simbolismo «polar» y no ya de un simbolismo «solar». Aunque estos dos puntos de vista no deben ser nunca confundidos, entre ellos se establecen ciertas relaciones que permiten lo que podría llamarse «transferencias» de uno a otro, pues el eje se identifica a veces con el «rayo solar[15]». En esta significación «axial», las dos puntas opuestas del *vajra* se refieren a la dualidad de los polos, considerados como los dos extremos del eje, mientras que, en el caso de las armas de doble filo, la dualidad, al estar señalada en el sentido mismo del eje, se refiere más directamente a las dos

[10] *Apocalipsis* I. 16. Se observará aquí la reunión del simbolismo polar (las siete estrella de la Osa Mayor, o del *Sapta-Riksha* de la tradición hindú) con el simbolismo solar, que hemos de encontrar igualmente en el significado tradicional de la espada.

[11] Se trata de «el que estaba montado en el caballo blanco», el *Kalki-avatâra* de la tradición hindú.

[12] Ibíd., XIX, 15.

[13] Recordemos el símbolo egeo y cretense de la doble hacha; ya hemos explicado que el hacha es en especial un símbolo del rayo, y por lo tanto un estricto equivalente del *vajra*.

[14] Sobre el doble poder del *vajra* y sobre otros símbolos equivalentes (en especial el «poder de las llaves»), véanse las consideraciones que hemos expuesto en *La Grande Triade*, cap. VI.

[15] Sin poder insistir aquí sobre este asunto, debemos recodar por lo menos, a título de ejemplo, la vinculación de ambos puntos de vista en el simbolismo griego del Apolo hiperbóreo.

corrientes inversas de la fuerza cósmica, representadas también en otros casos por símbolos tales como las dos serpientes del caduceo. Ahora bien, como esas dos corrientes están respectivamente relacionadas con los dos polos y los dos hemisferios,[16] se ve cómo, pese a su diferente apariencia, las dos figuraciones poseen ciertamente un mismo significado.[17]

El simbolismo «axial» nos retrotrae a la idea de la armonización concebida como finalidad de la «guerra santa» en sus dos acepciones, exterior e interior. El eje es el lugar donde todas las oposiciones se concilian y desvanecen; de otro modo: el lugar del equilibrio perfecto, que la tradición extremo-oriental designa como el «invariable medio».[18] Según esta relación, que corresponde en realidad al punto de vista más profundo, la espada no representa sólo el medio instrumental, como cabría pensar ateniéndose al sentido más aparente, sino también la finalidad que se persigue, y en cierta medida sintetiza ambas en su significación total. Una vez más, no hemos hecho aquí sino reunir sobre el tema algunas observaciones que bien podían dar pie a otros desarrollos. En nuestra opinión, tal como están, mostrarán suficientemente cuán lejos están de la verdad quienes, al abordar el islamismo o cualquier otra forma tradicional, atribuyen a la espada un sentido exclusivamente «material».

[16] Sobre este punto también, remitiremos a *La Grande Triade*, cap. V.

[17] Véase «Las armas simbólicas».

[18] Es lo que representa asimismo la espada situada verticalmente según el eje o fiel de una balanza, que configuran los atributos simbólicos de la justicia.

XXVIII

El simbolismo de los cuernos[1]

En su estudio sobre el mundo celta T. Basilide señalaba la importancia de *Apollon Karneios* como dios de los hiperbóreos. Por otra parte, el nombre céltico *Belen* es idéntico a *Ablun* o *Aplun*, convertido en *Apollôn* (Apolo) entre los griegos. Algún día volveremos con mayor detenimiento sobre la cuestión del Apolo hiperbóreo. De momento, limitémonos a formular algunas consideraciones concernientes al nombre *Karneios*, así como al de *Kronos* (Cronos), con el cual está en estrecha relación, ya que ambos nombres tienen la misma raíz KRN, que expresa esencialmente las ideas de «elevación» y «potencia».

Bajo la acepción de «elevación», el nombre *Kronos* le cuadra bien a Saturno, que en efecto corresponde a la más elevada de las esferas planetarias, el «séptimo cielo» o el *Satya-Loka* de la tradición hindú.[2] No debe considerarse, con todo, a Saturno como potencia única ni principalmente maléfica, como suele hacerse a veces, pues no hay que olvidar que es ante todo el regente de la «edad de oro», es decir, del *Satya-Yuga* o primera fase del *Manvantara*, que coincide precisamente con el periodo hiperbóreo. Hay, pues, motivos suficientes para identificar a Cronos con el dios de los hiperbóreos.[3] Es, por otra parte, verosímil que el aspecto maléfico se deba en este caso a la propia desaparición de ese mundo hiperbóreo. En virtud de una «reversión» análoga, toda «tierra de los dioses», sede de un centro espiritual, se convierte en una «tierra de los muertos» cuando ese centro ha desaparecido. Es posible también que posteriormente se haya concentrado ese aspecto maléfico en el

[1] Publicado en *É. T.*, noviembre de 1936.

[2] Para los pitagóricos, *Cronos* y *Rea* representaban, respectivamente, el cielo y la tierra: la idea de elevación se encuentra también, pues, en esta correspondencia. Sólo por una asimilación fónica más o menos tardía los griegos identificaron a *Kronos* o Saturno con *Chronos*, el Tiempo, cuando las raíces de estas dos palabras son realmente distintas; parece que el símbolo de la hoz haya sido transferido entonces de uno a otro, pero esto cae fuera del tema.

[3] El mar que rodeaba la isla de Ogigia, consagrada a *Karneios* o *Kronos*, se llamaba Cronia (Plutarco, *De facie in orbe Lunæ*); Ogigia, que Homero llama «el ombligo del mundo» (representado más tarde por el *Ómphalos* délfico), no era, por lo demás, sino un centro secundario que había reemplazado a la *Thule* o Siria primitiva en una época mucho más próxima a nosotros que el período hiperbóreo.

nombre *Kronos*, mientras que el aspecto benéfico permanecía unido al nombre *Karneios*, debido al desdoblamiento de esos nombres que originariamente son uno mismo. También es cierto que el simbolismo del sol presenta en sí los dos aspectos opuestos, vivificador y mortífero, productor y destructor, como lo hemos señalado recientemente con motivo de las armas que representan el «rayo solar».[4]

Karneios es el dios del *Karn*, es decir, del «altozano» que simboliza la montaña sagrada del polo, y que entre los celtas estaba representado sea por el *tumulus*, sea por el majano, que en su lengua se denoimina precisamente *cairn*. La piedra guarda frecuentemente relación con el culto de Apolo, como se advierte en particular en el *Ómphalos* de Delfos y también en el cubo de piedra que servía de altar en Delos, cuyo oráculo ordenó se duplicara su tamaño. Pero la piedra tenía también cierta relación con Cronos; relación que no podemos más que indicar aquí de paso, pues es un punto que merecería tratamiento aparte.[5]

Al mismo tiempo, *Karneios* es también, por el significado mismo del nombre, el «dios poderoso».[6] Y, si la montaña puede ser símbolo de potencia y de elevación, a causa de la idea de estabilidad que le es propia, hay otro símbolo aún más característico desde este punto de vista, y es el de los cuernos. Pues bien, existía en Delos, además de la piedra cúbica que acabamos de mencionar, otro altar llamado el *Keraton*, enteramente formado por cuernos de bueyes y de cabras sólidamente trabados. Es evidente que esto se refiere directamente a *Karneios*, cuyo nexo simbólico con los animales de cuernos hasta ha dejado huellas en nuestros días.[7]

La propia voz «cuerno» está, por otra parte, claramente emparentada con la raíz KRN, al igual que el término «corona», que es otra expresión simbólica de las mismas ideas, pues esas dos palabras (en latín *cornu* y *corona*) están muy próximas entre sí.[8] Es de sobra evidente que la corona es la insignia del poder y la señal de una jerarquía elevada como para tener que insistir en ello. Hallamos una primera relación con los cuernos en el hecho de que éstos también están situados en la cabeza, lo cual da bien la idea de «sumidad».[9] Pero hay algo más: la corona era primitivamente un aro ornado de puntas en forma de rayos. De modo análogo, los

[4] En griego, la propia forma del nombre *Apollon* está muy próxima a *Apollyon*, «el destructor» (véase *Apocalipsis* IX, 11).

[5] Se atribuye generalmente a los «betilos», asimilables al *Ómphalos*, un significado «solar»; pero ésta ha debido superponerse en determinado período a un significado «polar» primitivo, y puede que haya ocurrido lo mismo con Apolo. — Notemos además que Apolo es representado como el protector de las fuentes (paraleo al *Borvo* celta); y las fuentes están también en relación con la montaña o con la piedra, que es uno de sus equivalente en el simbolismo «polar».

[6] Este nombre corresponde semánticamente en hebreo al nombre divino *Shadday*, nombre del Dios de Abraham. Ahora bien, entre Abraham y *Kronos* hay relaciones muy notables que tal vez expliquemos algún día.

[7] En Bretaña, Saint Corneille o Cornély, que sustituye a *Apollon Karneios*, es considerado el protector de los animales con cuernos. Las consideraciones que aquí formulamos permitirán comprender que hay en ello, en realidad, mucho más que un simple «juego de palabras», mal que les pese a muchos.

[8] La palabra griega *Keraunós*, el rayo, parece derivar también de la misma raíz. Observemos que el rayo habitualmente «hiere» las cimas, los lugares o los objetos elevados; y hay que tener en cuenta también el parecido del relámpago con los rayos luminosos, algo sobre lo que hemos de volver.

[9] En la tradición hebrea, *Kether*, la «Corona», ocupa la cumbre del árbol sefirótico.

cuernos son considerados imagen de los rayos luminosos,[10] lo que nos remite a algunas de las exposiciones que hemos hecho acerca de las armas simbólicas. Es clara la similitud entre cuernos y armas, incluso en el sentido más literal, así como la idea de fuerza o potencia que siempre y en todas partes se les atribuye.[11] Por otro lado, los rayos luminosos son adecuados como atributo de la potencia, sea ésta sacerdotal o real, es decir, espiritual o temporal, pues la designan como una emanación o una delegación de la fuente misma de la luz (pues el poder es «luz» cuando es legítimo).

Fácilmente podrían darse múltiples ejemplos de proveniencia muy diversa, de cuernos empleados como símbolos de potencia. Los hallamos, en concreto, en la Biblia, en especial en el *Apocalipsis*.[12] Citaremos otro ejemplo, tomado de la tradición árabe, que designa a Alejandro con el nombre de *el-Iskandar dhûl-qarnein*, o sea «el de los dos cuernos»,[13] lo que habitualmente se interpreta en el sentido de una doble potencia extendida a oriente y occidente.[14] Esta interpretación es exacta, pero sin excluir otro hecho que más bien la completa: Alejandro, declarado hijo de Amón por el oráculo de este dios, tomó como emblema los dos cuernos de carnero que eran el principal atributo de éste.[15] Semejante origen divino no hacía más que legitimarlo como sucesor de los antiguos soberanos de Egipto, a los que se adjudicaba ese emblema. Se dice incluso que se hizo representar así en sus monedas, cosa que a los ojos de los griegos, lo identificaba más bien con Dionisos, cuyo recuerdo él evocaba también por sus conquistas, y en especial por la de la India. Dionisos era hijo de Zeus, a quien los griegos identificaban con Amón. Es posible que esta idea no haya sido ajena al mismo Alejandro; pero Dionisos era representado de ordinario con cuernos de toro y no de carnero, lo que, desde el punto de vista del simbolismo, constituye una diferencia de considerable importancia.[16]

[10] Puede encontrarse un ejemplo particularmente notable en las representaciones de Moisés, pues la especie de cuernos de su frente son, como se sabe, rayos luminosos. Algunos (entre ellos Huet, obispo de Avranches) han querido identificar a Moisés con Dionisos, que también es figurado con cuernos; habría además otras curiosas relaciones que considerar, pero nos llevarían demasiado lejos de nuestro asunto.

[11] La misma asimilación es válida también, naturalmente, para otras armas animales, como los colmillos del elefante y del jabalí, cuya forma puntiaguda es semejante a la de los cuernos. Sin embargo, dado que los cuernos —y los colmillos— van a pares no admiten un simbolismo «axial»; se asimilan más bien a las dos puntas laterales del *trishûla*; y por eso también hablamos de rayos luminosos en general y no del «rayo celeste», que, desde el doble punto de vista macrocósmico y microcósmico, es un equivalente del «eje del mundo».

[12] La idea no es ya solamente la de una potencia legítima, sino que se extiende a cualquier potencia, maléfica o benéfica, léase cuernos de la Bestia y cuernos del Cordero.

[13] La palabra árabe *qarn* es la misma que «cuerno», pues la raíz KRN cambia fácilmente en QRN y también en HRN, como en inglés *horn*. — La palabra *qarn* tiene además otro sentido, el de «edad» y el de «ciclo», y, más ordinariamente, «siglo»; esta doble significación entraña curiosas confusiones, como cuando algunos creen que el epíteto *dhûl-qarnein* aplicado a Alejandro significa que éste habría vivido dos siglos.

[14] A este respecto, los dos cuernos son un equivalente de las dos cabezas del águila heráldica.

[15] El propio Amón era denominado «Señor del doble cuerno» (*Libro de los Muertos*, cap. CLXV).

[16] Es posible también que Alejandro llevara un caso ornado con dos cuernos. Es sabido que los cascos con cuernos eran comunes en no pocos pueblos de la Antigüedad. — Entre los asiro-babilonios, la tiara con cuernos era un atributo característico de las divinidades.

En efecto, los cuernos, en su empleo simbólico, revisten dos formas principales: la de los cuernos de carnero, que es propiamente «solar», y la de los de toro, que es «lunar» (recuerdan la forma de una media luna).[17] También, acerca de esto, sería posible referirse a las respectivas correspondencias de los signos zodiacales de Aries (el Carnero) y Taurus (el Toro); pero ello daría lugar (dada la aplicación que podría hacerse al predominio de una u otra forma en las diferentes tradiciones) a consideraciones «cíclicas» que no es momento de abordar.

Para terminar estas notas generales, señalaremos sólo otro nexo, según ciertas relaciones, entre estas armas animales que son los cuernos y lo que podría llamarse las armas vegetales, es decir, las espinas. Adviértase a este respecto que muchas plantas de las que desempeñan un papel simbólico importante son plantas espinosas.[18] También aquí, las espinas, como las demás puntas, evocan la idea de una sumidad o de una elevación, y pueden igualmente, en ciertos casos por lo menos, tomarse como figuración de los rayos luminosos.[19] Se ve, pues, que el simbolismo tiene siempre perfecta coherencia, cosa lógica por cierto ya que no es resultado de una convención más o menos artificial sino que, por el contrario, se funda esencialmente en la naturaleza misma de las cosas.

[17] A esta distinción corresponde la de las dos formas que dan los alquimistas al signo del mercurio: la forma lunar está aquí referida al «mercurio vulgar», y la solar al «mercurio de los sabios».

[18] Se puede dar como ejemplo la rosa, el cardo, la acacia, el acanto, etcétera.

[19] El simbolismo cristiano de la corona de espinas (que, se dice, eran de acacia) se aproxima así, de manera que algunos encontrarán quizás sorprendente, pero que no por eso es menos real y exacta, a la corona de rayos luminosos de la que antes hablábamos. — Es de notar también que, en diversas regiones, los menhires se designan con el nombre de «espinos» (de ahí, en Bretaña y otros lugares, topónimos como la Belle-Épine, Notre-Dame-de-l'Épien, etc.). Ahora bien, el simbolismo del menhir, como el del obelisco y el de la columna, se refiere al «rayo solar» a la vez que al «eje del mundo».

Simbolismo de la forma cósmica

XXIX

La cueva y el laberinto[1]

En su reciente libro,[2] W. F. Jackson Knight expone interesantes investigaciones que tienen por punto de partida el pasaje del libro VI de la *Eneida* donde se describen las puertas del antro de la Sibila de Cumas: ¿por qué están grabados en esas puertas el laberinto de Creta y su historia? El autor se niega, con razón, a ver en ello —como lo han hecho algunos que no van más allá de las concepciones «literarias» modernas— una simple digresión más o menos inútil. Estima, al contrario, que ese pasaje debe encerrar un valor simbólico real, fundándose en una estrecha relación entre el laberinto y la caverna, vinculados ambos con la misma idea de un viaje subterráneo. Esta idea, según la interpretación que el autor da de hechos concordantes pertenecientes a épocas y regiones muy diversas, habría estado originariamente en relación con los ritos funerarios y posteriormente en virtud de cierta analogía, habría sido transportada a los ritos iniciáticos. Redundaremos en ello de inmediato, pero debemos antes formular algunas reservas sobre el modo en que el autor concibe la iniciación. Da la impresión de que él la considera mero producto del «pensamiento humano», dotado de una vitalidad que le asegura una especie de permanencia a través de las edades, aunque a veces no pase de un estado latente. No necesitamos, después de todo cuanto ya hemos expuesto acerca de este asunto, mostrar una vez más la insuficiencia de ese punto de vista, desde el momento que no tiene en cuenta los elementos «sobrehumanos», que en realidad constituyen precisamente lo esencial. Insistiremos sólo en esto: la idea de una subsistencia en estado latente lleva pareja la hipótesis de una conversación en un «subconsciente colectivo», tomada de ciertas teorías psicológicas recientes. Sea cual fuere la opinión que éstas merezcan, hay aquí, en todo caso, un completo desconocimiento de la necesidad de la «cadena» iniciática, es decir, de una transmisión efectiva e ininterrumpida. Cierto es que hay otra cuestión que conviene no confundir con aquélla: ha podido ocurrir a veces que cosas de orden propiamente ini-

[1] Publicado en *É. T.*, octubre y noviembre de 1937.

[2] W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates, a reference of the Sixth «Æneid» to Initiation Pattern*, Basil Blackwell, Oxford.

ciático llegaran a expresarse a través de individualidades que no eran conscientes en modo alguno de su verdadero significado. Ya nos hemos explicado anteriormente sobre este particular con motivo de la leyenda del Grial: nada tiene que ver con lo que es la realidad de la iniciación misma; y, por otra parte, el caso de Virgilio no admite tal interpretación, pues al igual que en Dante, hay indicios de sobra precisos y conscientes como para rechazar una vinculación iniciática efectiva. No ha lugar recurrir aquí a la «inspiración poética» tal como ésta se entiende en la actualidad, y a este respecto Jackson Knight es, por cierto, excesivamente propenso a compartir los puntos de vista «literarios» a los cuales, sin embargo, su tesis se opone en lo demás. No por eso hemos de ignorar todo el mérito que corresponde a un autor universitario por tener el valor de abordar ese tema, e incluso, simplemente, de hablar de iniciación.

Dicho esto, volvamos a la cuestión de las relaciones entre la caverna funeraria y la caverna iniciática: aunque esas relaciones sean ciertamente reales, la identificación de ambas, en cuanto a su simbolismo, no representa sino, cuando mucho, una verdad a medias. Desde el mero punto de vista funerario, la idea de hacer derivar el simbolismo del ritual en lugar de ver, en el ritual mismo el simbolismo en acción (como sucede en realidad), pone ya al autor en grandes dificultades cuando comprueba que el viaje subterráneo va seguido casi siempre de un viaje al aire libre, representado por muchas tradiciones como una navegación. Esto sería inconcebible, en efecto, si se tratara de la descripción por imágenes de un rito sepulcral. En cambio, se explica perfectamente cuando se sabe que se trata en realidad de las fases diversas atravesadas por el ser en el curso de una migración que es real y verdaderamente «de ultratumba», y que no concierne en nada al cuerpo que ese ser ha dejado tras de sí al abandonar la vida terrestre. Por otra parte, en razón de la analogía existente entre la muerte entendida en el sentido ordinario y la muerte iniciática, de la que hemos hablado en otra oportunidad, una misma descripción simbólica puede aplicarse por igual a lo que ocurre al ser en uno y otro caso. Esa es, en cuanto a la caverna y al viaje subterráneo, la razón de la asimilación antes establecida, en la medida en que está justificada. Pero, en el punto en que ella debe legítimamente detenerse, nos hallamos todavía en los preliminares de la iniciación y no en la iniciación misma.

En efecto, siendo rigurosos, en la muerte al mundo profano seguida del «descenso a los Infiernos» (que es lo mismo que el mundo subterráneo al cual da acceso la caverna), no hay más que una preparación a la iniciación. Ésta, lejos de ser considerada como una muerte, es asumida como un «segundo nacimiento», y como un paso de las tinieblas a la luz. Pero el lugar de este nacimiento es también la caverna, por lo menos en los casos en que la iniciación se efectúa en ella, real o simbólicamente, pues no se puede generalizar. Al igual que en el caso del laberinto, al que nos referiremos enseguida, no se trata de algo que sea común a todas las formas iniciáticas sin excepción. Lo mismo sucede, por citar otro caso, exotérico éste, en el simbolismo cristiano de la Natividad y, con igual nitidez, en otras tradiciones. Es evidente que la cueva como lugar de nacimiento no puede tener idéntico significado que la cueva como lugar de muerte o sepultura. Con todo, si se

quiere asociar ambos aspectos, diferentes y en apariencia opuestos, cabe apuntar que muerte y nacimiento no son, en suma, sino las dos caras de un mismo cambio de estado, y que el paso de un estado a otro se considera algo que ha de verificarse en la oscuridad.[3] En este sentido, la caverna sería más exactamente, pues, el lugar oportuno de dicho tránsito: pero esto, aun siendo estrictamente verdadero, no atañe más que a uno de los aspectos de su complejo simbolismo.

Si el autor no ha logrado ver el otro aspecto de este simbolismo, ello se debe muy probablemente al influjo ejercido sobre él por las teorías de ciertos «historiadores de las religiones». A su zaga admite, en efecto, que la caverna deba asociarse siempre a los cultos «ctónicos», sin duda por la razón, demasiado «simplista», de que está situada en el interior de la tierra. Pero esto está muy lejos de la verdad.[4] Con todo, nuestro autor no puede menos de advertir que la cueva iniciática es antes que nada una imagen del mundo.[5] Sin embargo, su hipótesis le impide sacar la necesaria consecuencia, a saber: siendo las cosas así, la caverna debe formar un todo completo y contener en sí misma la representación del cielo tanto como de la tierra. Pues bien, cuando expresamente se menciona el cielo en algún texto o figura en algún monumento como correspondiente a la bóveda de la cueva, las explicaciones propuestas a este respecto se tornan tan confusas e insatisfactorias que no hay quien se las crea. La verdad es que, muy lejos de constituir un lugar tenebroso, la caverna iniciática está iluminada interiormente, de modo que, muy al contrario, la oscuridad reina fuera de ella, pues el mundo profano se asimila naturalmente a las «tinieblas exteriores» y el «segundo nacimiento» es a la vez una «iluminación».[6] Ahora bien, si se pregunta por qué la caverna adquiere semejante interpretación desde el punto de vista iniciático, responderemos que la solución se encuentra, por una parte, en el hecho de que el símbolo de la caverna es complementario con respecto al de la montaña, y, por otra, en la relación que une estrechamente el simbolismo de la caverna con el del corazón. Nos proponemos tratar por separado estos dos puntos esenciales, pero no es difícil comprender, después de cuanto hemos tenido ya ocasión de decir en otros lugares, que todo eso está en relación directa con el simbolismo de los centros espirituales.

Pasamos por alto otras cuestiones que, por importantes que sean en sí mismas,

[3] Podría recordarse también, a este respecto, el simbolismo del grano de trigo en los misterios eleusinos.

[4] Esta interpretación unilateral lleva al autor a una equivocación: cita, entre otros ejemplos, el mito sintoísta de la danza ejecutada ante la entrada de una cueva para hacer salir de ella a la «diosa ancestral» allí escondida; desgraciadamente para su tesis, no se trata de la «tierra madre», como lo cree y lo dice expresamente, sino de la diosa solar, que es muy distinto.

[5] En la masonería ocurre lo mismo con la logia, cuyo nombre algunos han relacionado incluso con la palabra sánscrita *loka*, que es exacto simbólicamente, aunque etimológicamente no. Mas añadamos que la logia no se asimila a la cueva, y que el equivalente de ésta se encuentra sólo, en ese caso, al comienzo mismo de las pruebas iniciáticas, de modo que no se le da otro sentido que el de lugar subterráneo en relación directa con las ideas de muerte, y de «descenso».

[6] En el simbolismo masónico igualmente, y por las mismas razones, las «luces» se encuentran obligatoriamente en el interior de la logia; y la palabra *loka*, recién mencionada, se relaciona también directamente con una raíz cuyo sentido primero designa la luz.

no intervienen aquí sino colateralmente. Sirva el ejemplo de la «rama de oro»: es muy discutible que quepa identificarla, salvo en un aspecto muy secundario, con el bastón o la varita que en formas diversas se encuentra de modo generalizado en el simbolismo tradicional.[7] Sin insistir más en ello, examinaremos ahora lo que concierne al laberinto, cuyo sentido puede parecer aún más enigmático, o al menos no tan patente como el de la cueva.

El laberinto, como bien lo ha visto Jackson Knight, tiene una doble razón de ser, en cuanto permite o veda, según los casos, el acceso a determinado lugar donde no todos pueden penetrar indistintamente. Sólo los que están «cualificados» podrán recorrerlo hasta el fin, mientras que los otros verán impedida la entrada o marrarán el camino. Se ve inmediatamente que subyace aquí la idea de una «selección», en relación evidente con la admisión a la iniciación: el recorrido del laberinto no es propiamente, pues, más que una representación de las pruebas iniciáticas. Es fácil comprender que, cuando servía efectivamente como medio de acceso a ciertos santuarios, podía ser dispuesto de tal manera que los ritos correspondientes se celebraran en ese trayecto mismo. Por otra parte, implica asimismo la idea de «viaje», en el aspecto en que esa idea se asimila a las propias pruebas, como puede comprobarse todavía hoy en ciertas formas iniciáticas, la masonería por ejemplo, donde cada una de las pruebas simbólicas se designa, precisamente, como un «viaje». Otro simbolismo equivalente es el de la «peregrinación». Recordemos a este respecto los laberintos que se trazaban antaño en las baldosas del piso de ciertas iglesias, cuyo recorrido se consideraba como un «sucedáneo» del peregrinaje a Tierra Santa. Por lo demás, si el punto en el que termina ese recorrido representa un lugar reservado a los «elegidos», ese lugar es real y verdaderamente una «Tierra Santa» en el sentido iniciático de la expresión; en otras palabras: ese punto no es sino la imagen de un centro espiritual, como todo lugar de iniciación lo es a su vez.[8]

Es lógico, por otra parte, que el empleo del laberinto como medio de protección o defensa admite aplicaciones diversas, fuera del dominio iniciático. Así, el autor señala particularmente su empleo «táctico» a la entrada de ciertas ciudades antiguas y otros lugares fortificados. Sólo que es un error creer que en este caso se trata de un uso puramente profano, que incluso habría sido cronológicamente el primero, para sugerir luego la idea de una utilización ritual. He aquí una inversión de las relaciones normales, conforme, por otra parte, a las concepciones modernas pero sólo a ellas, y que por lo tanto es del todo ilegítimo atribuir a las civilizaciones antiguas. De hecho, en toda civilización de carácter estrictamente tradicional, todas las cosas comienzan necesariamente por el principio o por lo que es más próximo a él, para descender luego a aplicaciones cada vez más contingentes; e incluso estas últimas jamás se abordan desde un punto de vista profano, que no es,

[7] Sería ciertamente mucho más exacto asimilar esta «rama de oro» al muérdago druídico y a la acacia masónica, para no mencionar los «ramos» de la fiesta cristiana que lleva precisamente este nombre, en cuanto símbolo y prenda de resurrección e inmortalidad.

[8] J. Knight menciona estos laberintos, pero no les atribuye más que un contenido religioso; parece ignorar que su trazado no pertenecía en modo alguno a la doctrina exotérica, sino exclusivamente al simbolismo de las organizaciones iniciáticas de constructores.

según lo hemos explicado a menudo, sino el resultado de una degradación por la cual se ha perdido la conciencia de la vinculación de esas aplicaciones con el principio. En nuestro caso, podría fácilmente percibirse que hay algo distinto de lo que quieren ver los «tácticos» modernos, por la simple observación de que ese modo de defensa «laberíntico», no se empleaba solamente contra los enemigos humanos sino también contra los influjos psíquicos hostiles, lo que indica a las claras que debía de tener un valor ritual en sí.[9] Pero hay más todavía: la fundación de las ciudades, la elección de su sitio y el plan según el cual se construían, estaban sometidos a reglas pertenecientes esencialmente a la «ciencia sagrada» y, por consiguiente, estaban lejos de responder sólo a fines «utilitarios», por lo menos en el sentido exclusivamente material que se da actualmente a esta palabra. Por extrañas que sean estas cosas a la mentalidad de nuestros contemporáneos, hay que tenerlas en cuenta. De no hacerlo así, quienes estudian los vestigios de las civilizaciones antiguas jamás podrán comprender el verdadero sentido y la razón de ser de lo que observan, aun en lo que corresponde simplemente a lo que se ha convenido en llamar hoy el dominio de la «vida cotidiana», pero que entonces tenía también, en realidad, un carácter propiamente ritual y tradicional.

En cuanto al origen del término «laberinto», es bastante oscuro y ha dado lugar a no pocas discusiones. Al parecer, y contrariamente a lo que algunos han creído, no se relaciona directamente con el nombre de la *labrys* o doble hacha cretense, sino que ambas derivan de una misma palabra muy antigua que designaba la piedra (raíz *la*, de donde *laos* en griego, *lapis* en latín), de suerte que, etimológicamente, el laberinto podría no ser en suma otra cosa que una construcción de piedra, perteneciente al género de las construcciones llamadas «ciclópeas». Pero éste constituye tan sólo el significado más superficial de la palabra, que, en sentido más profundo, ha de asociarse al simbolismo de la piedra en su conjunto. Nos hemos referido a él en diversas oportunidades, sea con motivo de los «betilos», sea con motivo de las «piedras del rayo» (identificadas, precisamente, con el hacha de piedra o *labrys*), y presenta aún muchos otros aspectos. Jackson Knight al menos lo ha vislumbrado, pues alude a los hombres «nacidos de la piedra» (lo que, señalémoslo de paso, explica la palabra griega *laos*) cuyo ejemplo más conocido lo ofrece la leyenda de Decaulión. Dicha leyenda guarda relación con cierto período del que un estudio más pormenorizado permitiría seguramente dar a la llamada «edad de piedra» un sentido muy distinto al que le atribuyen los prehistoriadores. Por otra parte, esto nos reconduce al tema de la caverna: ésta, en cuanto excavada en la roca, natural o artificialmente, está también muy próxima a ese simbolismo.[10]

[9] No insistiremos, para no alejarnos en exceso del asunto, en el recorrido «laberíntico» de ciertas procesiones y «danzas rituales», que cabría elencar entre los ritos de protección —o «apotrópicos» como dice el autor—. En ellas, se trata esencialmente de detener y desviar los influjos maléficos, mediante una «técnica» basada en el conocimiento de ciertas leyes.

[10] Las cuevas prehistóricas fueron, verosímilmente, no habitaciones, como de ordinario se cree, sino los santuarios de los «hombres de la piedra», entendidos en el sentido que acabamos de indicar; así, pues, la cueva habría recibido en las formas tradicionales del período en cuestión, y en relación con cierta «ocultación» del conocimiento, el carácter de símbolo de los centros espirituales, y consiguientemente de lugar de iniciación.

Pero debemos agregar que ésta no es razón para suponer que el laberinto haya debido también forzosamente ser excavado en la roca: aunque haya podido serlo en ciertos casos, ello no es sino un elemento accidental, y no entra en su definición. Sean cuales fueren las relaciones entre el laberinto y la caverna, es importante no confundirlos, sobre todo cuando se trata de la caverna iniciática, que aquí consideramos más en concreto.

En efecto, es evidente que, si la caverna es el lugar en que tiene lugar la iniciación, el laberinto, ámbito de las pruebas previas, no puede ser sino el camino que conduce a ella, a la vez que el obstáculo que veda el acercamiento a los profanos «no cualificados». Recordemos, por otra parte, que en Cumas el laberinto estaba grabado en las puertas, como si de alguna manera, dicho grabado sustituyera al propio laberinto.[11] Podría decirse que Eneas, mientras se detiene a la entrada para contemplarla, recorre en efecto el laberinto, mental ya que no corporalmente. Por otra parte, no parece que ese modo de acceso haya sido siempre exclusivamente reservado para santuarios establecidos en cuevas o asimilados simbólicamente a ellas, pues, como lo hemos explicado ya, no se trata de un rasgo común a todas las formas tradicionales. La razón de ser del laberinto, tal como la hemos definido antes, puede convenir igualmente a los aledaños de todo lugar de iniciación, de todo santuario destinado a los «misterios» y no a los ritos públicos. Formulada esta reserva, hay sin embargo una razón para suponer que, en el origen al menos, el empleo del laberinto estuviera asociado a la caverna iniciática, pues uno y otra parecen haber pertenecido al comienzo a las mismas formas tradicionales, las de esa época de los «hombres de piedra» a que aludíamos hace poco. Debieron de estar estrechamente unidos en un principio, aunque no siempre permanecieran así en las formas ulteriores.

Si consideramos el caso en que el laberinto está en conexión con la caverna, ésta, a la cual rodea con sus repliegues y en la cual finalmente desemboca, ocupa entonces, en el conjunto así constituido, el punto más interno y central. Una vez más emerge la idea de un centro espiritual, afín, por lo demás, al simbolismo del corazón, sobre el cual nos proponemos volver. Adviértase todavía que, cuando la misma cueva es a la vez el lugar de la muerte iniciática y el del «segundo nacimiento», debe entonces ser considerada como acceso no sólo a los dominios subterráneos o «infernales», sino también a los dominios supraterrestres. También esto responde a la noción del punto central, que es, en el orden «macrocósmico», al igual que en el «microcósmico», aquel donde se efectúa la comunicación con todos los estados superiores e inferiores. Sólo así la caverna puede ser, según lo hemos dicho, la imagen completa del mundo, en cuanto todos esos estados deben reflejarse igualmente en ella. De no ser así, la asimilación de su bóveda al cielo sería absolutamente incomprensible. Pero, si el «descenso a los infiernos» se cumple en la propia caverna, entre la muerte iniciática y el «segundo nacimiento», no cabe ver dicho descenso representado por el recorrido del laberinto. ¿Cuál es entonces el

[11] Un caso similar es el de las figuras «laberínticas» trazadas en paredes de la Grecia antigua, para vedar el acceso de los influjos maléficos a las casas.

sentido de éste último? Las «tinieblas exteriores», a las cuales hemos aludido ya, y a las que se aplica perfectamente el estado de «errancia», si es lícito usar este término, del cual tal recorrido es expresión apropiada. Este asunto de las «tinieblas exteriores» podría dar lugar a otras precisiones, pero nos haría traspasar los límites del presente estudio. Creemos, por lo demás, haber dicho bastante para mostrar, por una parte, el interés que presentan investigaciones como las expuestas en el libro de Jackson Knight, pero también, por otra, en aras de una mayor precisión y captar su verdadero alcance, la necesidad de un conocimiento «técnico» de la materia, sin el cual no se llegará nunca más que a reconstrucciones hipotéticas e incompletas, que, aun en la medida en que no estén falseadas por alguna idea preconcebida, permanecerán tan «muertas» como los vestigios mismos que hayan sido su punto de partida.

XXX

El corazón y la cueva[1]

Aludíamos antes a la estrecha relación existente entre el simbolismo de la cueva y el del corazón, lo que explica el papel desempeñado por la caverna desde el punto de vista iniciático en cuanto representación de un centro espiritual. En efecto, el corazón es esencialmente un símbolo del centro, ya se trate del centro de un ser, o, analógicamente, del de un mundo; por decirlo en otros términos: ya se coloque uno desde el punto de vista «microcósmico», ya desde el «macrocósmico». Es, pues, natural, en virtud de esa relación, que el mismo significado convenga asimismo a la caverna. Tratemos de explicar pormenorizadamente dicha conexión.

La «caverna del corazón» es una conocida expresión tradicional: la palabra *guhâ*, en sánscrito, designa generalmente una caverna, pero se aplica también a la cavidad interna del corazón y, por extensión, al corazón mismo. Esta «caverna del corazón» es el centro vital en el que reside no sólo el *jîvâtmâ*, sino también el *Atmâ* incondicionado, que es en realidad idéntico al propio *Brahma*, como lo hemos expuesto en otro lugar.[2] La palabra *guhâ* deriva de la raíz *guh*, cuyo sentido es «cubrir» o «esconder», el mismo que el de otra raíz similar *gup*, de donde *gupta*, que se aplica a todo lo que tiene un carácter secreto, a todo lo que no se manifiesta al exterior. Es el equivalente del griego *kryptos*, de donde la palabra «cripta», sinónimo de «cueva». Estas ideas se refieren al centro, en cuanto el punto más interior y por consiguiente el más escondido. Al mismo tiempo, se refieren también al secreto iniciático, sea en sí mismo, sea en cuanto simbolizado por la disposición del lugar donde se cumple la iniciación, lugar escondido o «cubierto»,[3] es decir, inaccesible a los profanos, ya esté defendido el acceso por una estructura «laberíntica», ya de otro modo cualquiera (como por ejemplo los «templos sin puertas» de la iniciación extremo-oriental), y siempre considerado como imagen del centro.

Aparte de esto, importa subrayar que ese carácter escondido o secreto, en lo

[1] Publicado en *É. T.*, diciembre de 1937.

[2] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III (véase *Chhândogya-Upanishad*, Prapâthaka 3º, Khanda 14º, shruti 3, Prapâthaka 8º, Khanda 1º, shruti 1).

[3] Véase la expresión masónica «estar a cubierto».

que concierne a los centros espirituales o a sus representaciones, implica que la verdad tradicional no es ya accesible en su integridad a todos los hombres sin distinción, lo que indica que se trata de una época de «oscurecimiento» por lo menos relativo. Esto permite «situar» tal simbolismo en el curso del proceso cíclico. Es éste un punto sobre el que hemos de volver con mayor detenimiento al tratar las relaciones entre la cueva y la montaña en cuanto símbolos ambas del centro. Por el momento, nos conformamos con indicar que el emblema del corazón es un triángulo con el vértice hacia abajo («triángulo del corazón» es otra expresión tradicional). El mismo emblema se aplica también a la cueva, mientras que el de la montaña, como el de la pirámide que a ella equivale, es, por contra, un triángulo con el vértice hacia arriba; esto muestra que se trata de una relación inversa, y también, en cierto sentido, complementaria. Semejante representación del corazón y la caverna por el triángulo invertido, es uno de los casos en que éste no conlleva idea alguna de «magia negra», contra la frecuente pretensión de quienes no tienen del simbolismo sino un conocimiento a todas luces insuficiente.

Dicho esto, volvamos a lo que, según la tradición hindú, se oculta en la «caverna del corazón»: es el principio mismo del ser. Dicho principio en ese estado de «envoltura» o «repliegue» con respecto a la manifestación, es comparable a lo que hay de más pequeño (la palabra *dahara*, que designa la cavidad donde aquél reside, contiene también a esa idea de pequeñez), cuando en realidad es lo que hay de más grande, como el punto, que es espacialmente ínfimo y aun nulo, aunque sea el principio por el cual todo el espacio se produce, o del mismo modo que la unidad aparece como el menor de los números, aunque los contenga a todos y produzca de por sí toda su serie indefinida. También aquí encontramos, pues, la expresión de una relación inversa, en cuanto el principio se contempla según dos puntos de vista diferentes. De estas dos perspectivas, la de la extrema pequeñez concierne a su estado oculto y, en cierto modo, «invisible», en el que el ser es aún mera «virtualidad» pero a partir del cual se efectuará el despliegue espiritual de ese ser. En él está propiamente el «comienzo» (*initium*) de ese despliegue, lo que se halla en relación directa con la iniciación, en el sentido etimológico del término. Precisamente desde esta perspectiva, la cueva puede ser considerada el lugar del «segundo nacimiento». A este respecto, encontramos textos como el siguiente: «Sábete tú que este *Agni*, que es el fundamento del mundo eterno (principal), y por el cual éste puede ser alcanzado, está oculto en la caverna (del corazón)»,[4] lo que se refiere, en el orden «microcósmico», al «segundo nacimiento» y también, por transposición al orden «macrocósmico», a su análogo, que es el nacimiento del *Avatâra*.

Decíamos que lo que reside en el corazón es a la vez el *jîvâtmâ* desde el punto de vista de la manifestación individual y el *Âtmâ* incondicionado o *Paramâtmâ* desde el punto de vista principal. Los dos no se distinguen sino en modo ilusorio, es decir, según sea su manifestación misma. En la realidad absoluta son uno. Son «los dos que han entrado en la caverna», y que, al mismo tiempo, se dice que «permanecen en la más alta cumbre», de modo que los dos simbolismos, el de la mon-

[4] *Katha-Upanishad*, Vallî 1ª, shruti 14.

taña y el de la cueva, se encuentran reunidos aquí.[5] Añade el texto que «quienes conocen a *Brahma* los llaman sombra y luz»; esto se refiere más en particular al simbolismo de *Nara-nârâyana*, del que hemos hablado con motivo de la *Âtmâ-Gîtâ*, citando precisamente este mismo texto. *Nara*, el humano o el mortal, que es *jîvâtmâ*, se asimila a *Árjuna*. Y *Nârâyana*, el divino o inmortal, que es *Paramâtmâ*, se asimila a *Krishna*. Ahora bien, en su sentido estricto, el nombre de *Krishna* designa el color oscuro, y el de *Árjuna* el color claro, o sea la noche y el día, en cuanto representación respectiva de lo no-manifestado y de lo manifestado.[6] Topamos con un simbolismo exactamente similar a este respecto en el caso de los Dioscuros, puestos además en relación con los dos hemisferios, uno oscuro y otro claro, como lo hemos indicado al estudiar el simbolismo de la «doble espiral». Por otra parte, aquellos denominados «los dos», o sea el *jîvâtmâ* y el *Paramâtmâ*, son también los «dos pájaros» o las «dos aves» de quienes se habla en otros textos diciendo que «residen en el mismo árbol» (así como *Árjuna* y *Krishna* montan en el mismo carro), y que están «inseparablemente unidos» porque, como decíamos antes, no son en realidad sino uno y sólo ilusoriamente se distinguen.[7] Importa subrayar aquí que el simbolismo del árbol es esencialmente «axial», como el de la montaña; y la cueva, en la medida en que se halla situada en la montaña, o en el interior de la misma, se encuentra también sobre el eje, pues, en todos los casos y se mire por donde se mire, allí está necesariamente el centro, que es el lugar de unión de lo individual con lo universal.

Antes de abandonar el tema, permítasenos una observación lingüística que tal vez no revista demasiada importancia, pero que es por lo menos curiosa: la palabra egipcia *hor*, nombre de *Horus*, parece significar propiamente «corazón». *Horus* sería, en tal caso, el «corazón del mundo», según una designación que se encuentra en la mayoría de las tradiciones y que se adecúa perfectamente al simbolismo de ese dios, en la medida en que es posible aprehenderlo. A primera vista, podría uno sentirse inclinado a relacionar esa palabra *hor* con el latín *cor*, de idéntico significado, y ello tanto más cuanto en las diferentes lenguas las raíces similares que designan al corazón se encuentran tanto con gutural como con aspirada por letra inicial: así, de un lado, *hr* o *hrdaya* en sánscrito, *heart* en inglés, *herz* en alemán, y de otro, *kêr* o *kardion* en griego, y *cor* (genitivo *cordis*) en latín. Pero la raíz común de todas estas palabras, incluida la última de ellas, es en realidad HRD o KRD, y no parece que pueda ser así en el caso de egipcio *hor*, de modo que se trataría aquí, no de una real identidad de raíz, sino sólo de una especie de convergencia fónica, que no es menos singular. Pero he aquí algo quizá aún más curioso y, en cualquier caso, en conxión directa con nuestro tema: en hebreo, la palabra *hôr* o *hûr*, escrita con *heth*, significa «cueva». No pretendemos decir que haya un

[5] *Katha-Upânishad*, Vallî 3ª, shruti 1 (véase *Brahma-Sûtras*, Adhyâya 1º, Pâda 2º, sûtra 11-12).

[6] Veáse Ananda K. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* y *Angel and Titan, an essay in Vedic Ontology*.

[7] *Mundaka-Upanishad*, Mundaka 3º, Khanda 1º, shruti 1; *Shwetâshwatara Upanishad*, Adhyâya 4º, shruti 6.

vínculo etimológico entre las dos palabras, hebrea y egipcia, aunque en rigor pueden tener un origen común más o menos remoto. En el fondo poco importa, pues cuando se sabe que en ninguna parte puede haber nada puramente fortuito la relación cobra más interés si cabe. Esto no es todo: en hebreo igualmente, *hôr* o *har*, esta vez escritos con *hé*, significa «montaña». Si se considera que la *heth* es, entre las aspiradas, un refuerzo o endurecimiento de la *hé*, lo que señala en cierto modo una especie de «comprensión», y que además dicha letra expresa por sí misma, ideográficamente, un límite o cerrazón, se ve que, por la relación misma entre las dos palabras, la cueva está indicada como el lugar cerrado en el interior de la montaña, lo que es exacto tanto literal como simbólicamente. Nos vemos así abocados una vez más a las relaciones entre la montaña y la caverna, que nos proponemos examinar en el capítulo siguiente.

XXXI

La montaña y la cueva[1]

Existe, pues, una relación estrecha entre la montaña y la cueva, al ser consideradas ambas símbolos de los centros espirituales, como lo son también, por razones evidentes, todos los símbolos, «axiales» o «polares», de los que uno de los principales es precisamente la montaña. Recordemos que la cueva debe considerarse situada bajo la montaña o en su interior, de tal modo que se halla igualmente sobre el eje. Ello refuerza aún más el vínculo existente entre ambos símbolos, complementarios entre sí. Pero es preciso advertir también, para «situarlos» exactamente donde les corresponde que la montaña posee un carácter más «primordial» que la caverna, por el hecho de ser visible al exterior, e incluso el más visible de todos los lugares, mientras que, por el contrario, la cueva es, según lo hemos dicho, un lugar esencialmente oculto y cerrado. Fácilmente se deduce que la representación del centro primordial por la montaña corresponde propiamente al período originario de la humanidad terrestre, durante el cual la verdad plena era accesible a todo el mundo (de donde el nombre de *Satya-Yuga* y la cúspide de la montaña es entonces el *Satya-Loka* o «lugar de la verdad»). Cuando en el transcurso descendente del ciclo esa verdad no estuvo sólo al alcance de una minoría más o menos restringida (lo que coincide con los comienzos de la iniciación entendida en sentido estricto) y se tornó oculta para la mayoría de los hombres, la caverna pasó a ser el símbolo más apropiado del centro espiritual y, por tanto, para los santuarios iniciáticos que son su imagen. Con este cambio, el centro no abandonó la montaña, sino que se retiró solamente de la cima al interior. Este cambio es en cierta medida una «inversión» por la cual, en coherencia con lo explicado en otro lugar, el «mundo celeste» (al cual se refiere la elevación de la montaña sobre la superficie terrestre) pasó a ser en cierto sentido el «mundo subterráneo» (aunque en realidad no sea él el que cambió, sino las condiciones del mundo exterior, y por lo tanto su relación con éste). Esa «inversión» está figurada por los esquemas respectivos de la montaña y la cueva, que a la vez expresan su mutua complementariedad.

Según hemos indicado anteriormente, el esquema de la montaña, al igual que

[1] Publicado en *É. T.*, enero de 1938.

sus equivalentes, la pirámide o el montículo, tiene forma de triángulo con el vértice hacia arriba; el de la caverna, al contrario, es un triángulo con el vértice hacia abajo, invertido con respecto a aquél. Este triángulo invertido es a su vez el esquema del corazón,[2] y el de la copa, muy próxima a aquél en el simbolismo, tal como hemos mostrado al hablar del Santo Grial.[3] Estos últimos símbolos y sus similares, desde un punto de vista más general, señalan el principio pasivo o femenino de la manifestación universal, o alguno de sus aspectos;[4] en tanto que los símbolos esquematizados por el triángulo con el vértice hacia arriba apuntan al principio activo o masculino. Estamos pues, ante una verdadera complementariedad. Por otra parte, si se disponen ambos triángulos uno debajo del otro, es decir, la caverna bajo la montaña, el segundo puede considerarse como el reflejo del primero (fig. 12). Esta idea de reflejo encaja a la perfección a la hora de relacionar un símbolo derivado con el símbolo principal. Así lo hemos expuesto acerca de la relación entre la montaña y la caverna en cuanto representaciones sucesivas del centro espiritual en las diferentes fases del desarrollo cíclico.

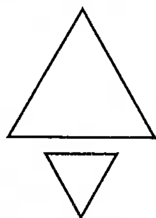


Fig. 12

Puede asombrarnos ver dibujado aquí el triángulo invertido más pequeño que el triángulo recto, pues si éste es reflejo de aquél, parece lógico pensar que debería ser iguales. Pero tal diferencia en las proporciones no es excepcional en el simbolismo. En la cábala hebrea, el «macroprosopo» o «gran rostro» tiene por reflejo el «microprosopo» o «pequeño rostro». En el caso presente, hay una razón más concreta: traíamos a colación, con motivo de la relación entre la cueva y el corazón, el texto de las *Upánishad* donde se dice que el Principio, residente en «el centro del ser» es «más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que un grano de mijo, más pequeño que el germen de un grano de mijo», y al mismo tiempo, «más grande que el cielo, más grande que todos estos mundos juntos».[5] Pues bien, en la re-

[2] Puede ser referido a esta representación el hecho de que el nombre árabe del corazón (*qalb*) significa propiamente que está en posición «invertida» (*maqlûb*) (véase T. Burckhardt, «Du Barzakh», en *É. T.*, diciembre de 1937).

[3] En el antiguo Egipto, el vaso era el jeroglífico del corazón. La «copa» del Tarot corresponde también al «corazón» de los naipes ordinarios.

[4] El triángulo invertido es en la India uno de los principales símbolos de la *Shakti*; es también el de las aguas primordiales.

[5] *Chhândogya-Upanishad*, Prapathaka 3º, Khanda 14º, shruti 3.

lación inversa de los dos símbolos que ahora consideramos, a la montaña corresponde la idea de «grandeza» y a la caverna (o la cavidad del corazón) la de «pequeñez». El aspecto de la «grandeza» se refiere a la realidad absoluta, y el de la «pequeñez» a las apariencias relativas a la manifestación. Por tanto, es del todo normal que el primero se represente aquí mediante el símbolo que corresponde a una condición «primordial»,[6] y el segundo mediante el símbolo que corresponde a una condición posterior de «oscurecimiento» y de «envoltura» o «repliegue» espiritual.

Si se desea representar la caverna sita en el interior mismo (en el corazón) de la montaña, basta transportar el triángulo invertido al interior del triángulo recto, de modo que sus centros coincidan (fig. 13). Lógicamente, el primero ha de ser más pequeño para poder quedar circunsrito en el otro. Aparte de esta diferencia, el conjunto de la figura así obtenida es palpablemente idéntico al símbolo del «sello de Salomón», donde los dos triángulos opuestos representan igualmente dos principios complementarios, en sus diversas aplicaciones. Si los lados del triángulo invertido pasan a ser iguales a la mitad de los del triángulo recto (intencionadamente se han dibujado aquí un poco más pequeños para que los dos triángulos se

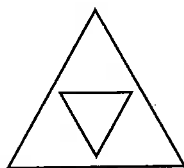


Fig. 13

vean separados por completo, pero, de hecho, es evidente que la entrada de la caverna debe encontrarse en la superficie misma de la montaña, y por lo tanto que el triángulo que la representa debería tocar el perímetro del otro),[7] el triángulo menor dividirá la superficie del mayor en cuatro superficies iguales, de las cuales una será el triángulo invertido mismo, mientras que las otras tres serán triángulos rectos. Esta última posibilidad, como la de ciertas relaciones numéricas vinculadas con ella, no posee, en honor a la verdad, relación directa con nuestro tema, aunque tendremos sin duda ocasión de retomarla en otros capítulos.

[6] Sabido es que Dante sitúa el paraíso terrenal en la cumbre de una montaña; esta situación es, pues, exactamente la del centro espiritual en el «estado primordial» de la humanidad.

[7] Se podrá observar, según el mismo esquema, que, si la montaña se reemplaza por la pirámide, la cámara interior de ésta es el equivalente exacto de la cueva.

XXXII

El corazón y «el huevo del mundo»[1]

Después de todas las consideraciones anteriormente expuestas sobre los diversos aspectos del simbolismo de la cueva, nos falta aún abordar otro punto importante: sus relaciones con el «huevo del mundo». Para que esto pueda ser bien comprendido y vinculado más directamente con lo que hasta el momento hemos dicho, estableceremos primero las relaciones simbólicas del «huevo del mundo» con el corazón. Acaso, a primera vista, pueda uno asombrarse y discernir tan sólo cierta semejanza de forma entre el corazón y el huevo, pero esta similitud no posee verdadero significado a menos que existan relaciones más profundas.

El hecho de que el *ómphalos* y el betilo, incontestablemente símbolos del centro, tengan a menudo forma ovoide, como era el caso, en concreto, del *Ómphalos* délfico,[2] muestra a las claras que ha de ser así, y esto es lo que debemos explicar ahora.

Importa ante todo destacar que el «huevo del mundo» es la figura, no del «cosmos» en su estado de plena manifestación, sino de aquello a partir de lo cual se efectuará su desarrollo. Si este desarrollo se representa como una extensión que se cumple en todas las direcciones desde el punto de partida, es evidente que este punto coincidirá necesariamente con el centro mismo; así, el «huevo del mundo» es realmente «central» con relación al «cosmos».[3] La imagen bíblica del paraíso terrenal, que es también el «centro del mundo», tiene la forma de un recinto circular, que puede considerarse la sección horizontal de una forma ovoide o esférica. Añadamos que, de hecho, la diferencia entre estas dos formas estriba esencialmente en que la de la esfera, al extenderse en todos los sentidos por igual a partir de su centro, es la forma primordial, mientras que la del huevo pertenece a un estado ya diferenciado, derivado del anterior por una especie de «polarización» o des-

[1] Publicado en *É. T.*, febrero de 1938.

[2] Hemos examinado estos símbolos en *Le Roi du Monde*, donde señalábamos que, en otros casos, revisten forma cónica, en relación directa con el símbolo de la montaña, de modo que también aquí se encuentran las dos figuraciones complementarias de que hablábamos anteriormente.

[3] El símbolo del fruto tiene también idéntico contenido que el del huevo; sin duda volveremos sobre ello en el curso de nuestros estudios; avanzamos ya que este símbolo tiene además un vínculo evidente con el del «jardín», y por ende con el del paraíso terrenal.

doblamiento del centro.[4] Podemos imaginar que esa «polarización» tiene lugar cuando desde la esfera cumple un movimiento de rotación en torno de un eje determinado, puesto que desde ese momento ya no todas las direcciones del espacio desempeñan uniformemente el mismo papel. Esto indica, precisamente, el paso de una a otra de esas dos fases sucesivas del proceso cosmogónico que están simbolizadas respectivamente en la esfera y el huevo.[5]

Dicho esto, sólo resta demostrar que el contenido del «huevo del mundo» es realmente idéntico a lo que, como decíamos antes, está también simbólicamente contenido en el corazón, y en la cueva en cuanto equivalente suyo. Se trata aquí de ese «germen» espiritual que, en el orden «macrocósmico», es designado en la tradición hindú como *Hiranyagarbha*, literalmente, el «embrión de oro».[6] Este «germen» es real y verdaderamente el *Avatâra* primordial.[7] Ha quedado claro que el lugar de nacimiento del *Avatâra*, lo mismo que de aquello que le corresponde desde el punto de vista «microcósmico», está precisamente representado por el corazón o la cueva. Tal vez podría objetarse que, tanto en el texto citado por nosotros en otro lugar,[8] como en muchos otros casos, el *Avatâra* es designado expresamente como *Agni*, y que en cambio es *Brahmâ* quien se envuelve en el «huevo del mundo», llamado por esta razón *Brahmânda*, para nacer dentro de él como *Hiranyagarbha*. Independientemente de que los diferentes nombres no designan en realidad más que diversos atributos divinos, siempre en mutua conexión, y no como entidades separadas, cabe señalar más particularmente aquí que, al ser considerado el oro como la «luz mineral» y «sol de los metales», la designación misma de *Hiranyagarbha* lo caracteriza efectivamente como un principio de naturaleza ígnea. Si a esto se añade su posición central queda más patente su similitud con el sol, el cual es en todas las tradiciones una de las figuras del «corazón del mundo».

Pasando a la aplicación microcósmica, basta recordar la analogía existente entre el *pinda*, embrión sutil del ser individual, y el *Brahmânda* o «huevo del mundo».[9] El *pinda*, en cuanto «germen» permanente e indestructible del ser, se identifica con el «núcleo de inmortalidad», que es denominado *lûz* en la tradición hebrea.[10] El *lûz* no es situado, por lo general, en el corazón, o por lo menos ésta no

[4] Así, en geometría plana, el centro único del círculo, al desdoblarse, origina los dos focos de una elipse; el mismo desdoblamiento está también figurado con toda nitidez en el símbolo extremo-oriental del *Yin-yang*, que tampoco carece de relación con el del «huevo del mundo».

[5] Señalemos además, acerca de la forma esférica, que en la tradición islámica la esfera de pura luz primordial es la *Rûh mohmmediyah*, que es a su vez el «corazón del mundo»; y el «cosmos» entero está vivificado por las «pulsaciones» de esa esfera, que es propiamente el *barzakh* por excelencia (véase sobre este asunto el artículo de T. Burckhardt en *É. T.*, diciembre de 1937).

[6] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XIII.

[7] A esto se refiere igualmente la designación de Cristo como «origen» en diversos textos de las Escrituras, sobre lo que tal vez volvamos en otra ocasión.

[8] *Katha-Upanishad*, vallî 1ª, shruti 14.

[9] *Yatha pinda tathâ Brahmânda* (véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, caps. XIII y XIX).

[10] Para mayores desarrollos sobre este punto, nos remitimos una vez más a *Le Roi du Monde*. Adviértase asimismo que la asimilación del «segundo nacimiento» a una «germinación» del *lûz* evoca la descripción taoísta del proceso iniciático como «endogenia del inmortal».

es sino una más entre las posibles localizaciones dentro del organismo corporal, y ni siquiera la más habitual; pero aparece con igual frecuencia que las otras cuando el *lûz* está en relación inmediata con el «segundo nacimiento». En efecto, tales localizaciones (que se hallan también en relación con la doctrina hindú de los *chakra*) se refieren a otras tantas condiciones del ser humano o fases de su desarrollo espiritual. El *lûz* se encuentra en el hombre ordinario: en la coxis en estado de «sueño»;[11] en el corazón, se inicia la fase de su «germinación», que es propiamente el «segundo nacimiento»; en el ojo frontal, corresponde a la perfección del estado humano, es decir, a la reintegración al «estado primordial»; y por último, en la coronilla, corresponde al paso a los estados supraindividuales. La correspondencia exacta de estas diversas etapas aparecerá cuando retomemos el simbolismo de la cueva iniciática.[12]

[11] La serpiente enroscada al «Huevo de Mundo», y a veces al *Ómphalos* y al betilo, es lo mismo que *Kundalinî* enroscada al «núcleo de inmortalidad», que está también en relación con el simbolismo de la «piedra negra». A semejante posición «inferior» del lûz, se alude directamente en la fórmula hermética: *Visita inferiora terræ, rectificando invenies occultum lapidem*: la «rectificación» es aquí el «enderezamiento» que indica después del «descenso», el comienzo del movimiento ascendente correspondiente al despertar de *Kundalinî*; y el complemento de la misma fórmula designa además esa «piedra oculta» como *veram medicinam* lo que la identifica a su vez con el *amrita*, alimento o pócima de la inmortalidad.

[12] Notemos además que la designación «embrión de oro» sugiere cierta relación con el simbolismo alquímico que confirma lo dicho en la nota precedente. Veremos también que la cueva iniciática corresponde al *athanor* hermético. No ha lugar al asombro por estas similitudes, pues el proceso de la «Gran Obra», entendido en su auténtico sentido no es en el fondo sino el proceso de la iniciación.

XXXIII

La cueva y «el huevo del mundo»[1]

La cueva iniciática, hemos dicho, es considerada una imagen del mundo. Pero en razón de su semejanza simbólica con el corazón, representa particularmente el lugar cósmico central. Pueden parecer dos puntos de vista diferentes, aunque en realidad, no se contradicen en modo alguno. Lo expuesto sobre el «huevo del mundo» es suficiente para conciliarlos, e incluso para identificarlos entre sí en cierto sentido. En efecto, el «huevo del mundo» es central con respecto al «cosmos» y, a la vez, contiene en germen todo cuanto éste contendrá en el estado de plena manifestación. Todas las cosas están dentro del «huevo del mundo», pero en un estado de «repliegue» o «envoltura», que precisamente se figura también, según lo hemos explicado, por la situación misma de la cueva, dado su carácter de lugar oculto y cerrado. Las dos mitades en que se divide el «huevo del mundo», según uno de los aspectos más habituales de su simbolismo, son el cielo y la tierra. En la caverna, el suelo corresponde a la tierra y la bóveda al cielo. No encontramos, pues, nada que no sea coherente y normal.

Resta aún considerar otra cuestión especialmente importante desde el punto de vista iniciático: hemos hablado de la cueva como lugar del «segundo nacimiento»; pero debe hacerse una distinción fundamental entre este «segundo nacimiento» y el «tercer nacimiento», distinción relativa a la de la iniciación en los «pequeños misterios» y en los «grandes misterios». Si el «tercer nacimiento» se representa también como acontecido en la cueva ¿cómo puede adaptarse a él el simbolismo de ésta? El «segundo nacimiento», llamado también la «regeneración psíquica», tiene lugar en el ámbito de las posibilidades sutiles de la individualidad humana. El «tercer nacimiento», al efectuarse directamente en el orden espiritual, y no ya en el psíquico, es el acceso al ámbito de las posibilidades supraindividuales. El primero es propiamente un «nacimiento en el cosmos» (proceso al cual corresponde, según lo hemos dicho, en el orden «macrocósmico», el nacimiento del *Avatâra*) y por consiguiente es lógico que sea figurado como ocurrido íntegramente en el interior de la cueva. El segundo es un «naci-

[1] Publicado en *É. T.*, marzo de 1938.

miento extracósmico» y a esta «salida del cosmos», según la expresión de Hermes,[2] ha de corresponder, para que el simbolismo sea completo, una salida final de la cueva. Ésta contiene solamente las posibilidades incluidas en el «cosmos», las que el iniciado debe superar en esta nueva fase del desarrollo de su ser, del cual el «segundo nacimiento» no era en realidad más que el punto de partida.

Según esto, ciertas relaciones deberán modificarse: la cueva vuelve a ser un «sepulcro», no a causa de su situación «subterránea», sino porque el «cosmos» íntegro es en cierto modo el «sepulcro» del cual el ser debe salir ahora. El «tercer nacimiento» va obligatoriamente precedido de la «segunda muerte». No es una muerte al mundo profano, sino la «muerte al cosmos» (y también «en el cosmos»). De ahí que el nacimiento «extracósmico» se asemeje siempre a una «resurrección».[3] Para que suceda tal «resurrección», que es al mismo tiempo la salida de la cueva, es necesario que sea retirada la piedra que cubre la abertura del «sepulcro» (o sea, de la propia cueva). Enseguida veremos cómo se traduce esto en algunos casos del simbolismo ritual.

Cuando lo que está fuera de la caverna representaba el mundo profano o las «tinieblas exteriores», la cueva aparecía como el único lugar iluminado. Es más, iluminado forzosamente desde el interior, ya que ninguna luz podía entrar desde el exterior. Ahora, al entrar en juego lo «extracósmico», la cueva, pese a tal iluminación, permanece en cierta penumbra si se la compara no con lo que está sin más fuera de ella, sino con lo que está por cima de su bóveda, o lo que es lo mismo, el ámbito «extracósmico». Desde este nuevo punto de vista, se entiende la iluminación interior como el mero reflejo de una luz que penetra a través del «techo del mundo» por la «puerta solar», que es el «ojo» de la bóveda cósmica o la apertura superior de la cueva. En el orden microcósmico, dicha apertura corresponde al *Brahma-randhra*, es decir, al punto de contacto del individuo con el «séptimo rayo» del sol espiritual,[4] punto cuya «localización» según las correspondencias orgánicas se encuentra en la coronilla,[5] y que se figura también por la apertura superior del *athanor* hermético.[6] Además, el «huevo filosófico», que desempeña el papel de «huevo del mundo», está encerrado en el interior del *athanor*, que a su vez puede ser identificado con el «cosmos», y ello en la doble aplicación, «macrocósmica» y «microcósmica». La cueva, en consecuencia, podrá también identificarse simbólicamente con el «huevo filosófico» y con el *athanor*, siempre que sea referida a los diferentes grados de desarrollo del proceso iniciático, sin que por ello se vea alterado su significado fundamental.

Esa iluminación indirecta evoca la imagen de la caverna de Platón, en la cual

[2] Cf. A. K. Coomaraswamy, «La Vierge allaitant saint Bernard», en *É. T.*, diciembre de 1937, pág. 418.

[3] Se encuentra algo semejante en el simbolismo de la crisálida y de su transformación en mariposa.

[4] Véase A. K. Coomaraswamy, *loc. cit.*

[5] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXI.

[6] El «tercer nacimiento» podría ser considerado, empleando la terminología alquímica, como una «sublimación».

sólo se ven sombras, gracias a una luz que viene de afuera,[7] y esa luz es ciertamente «extracósmica», pues su fuente es el «sol inteligible». La liberación de los prisioneros y su salida de la caverna es una «salida al día». Una vez fuera pueden contemplar directamente la realidad que hasta entonces sólo percibían como simple reflejo. Esa realidad son los «arquetipos» eternos, las posibilidades contenidas en la «permanente actualidad» de la esencia inmutable.

Por último, cabe señalar que los dos «nacimientos» aludidos, siendo como son dos fases sucesivas de la iniciación completa, son por eso mismo, dos etapas por una misma vía, y que esta vía es esencialmente «axial», como lo es igualmente, en su simbolismo, el «rayo solar», que señala la «dirección» espiritual que el ser debe seguir, elevándose constantemente, para finalmente alcanzar el verdadero centro.[8] En los límites del microcosmos, esta dirección «axial» es la de la *sushumnâ* que desemboca en la coronilla, y a partir de ahí se prolonga «extraindividualmente» a través del «rayo solar» en dirección a su fuente. A lo largo de la *sushumnâ* se hallan los *chakra*, centros sutiles de la individualidad; a algunos de los cuales corresponden las diferentes posiciones del *lûz* o «núcleo de inmortalidad», de modo que esas posiciones, o el «despertar» sucesivo de los correspondientes *chakra*, son siempre comparables a las etapas situadas en la misma vía «axial». Por otra parte, como el «eje del mundo» se identifica naturalmente con la dirección vertical, que responde muy bien a la idea de vía ascendente, la apertura superior, que corresponde «microcósmicamente» a la coronilla, deberá situarse normalmente en el cenit de la cueva, es decir, en la cima de la bóveda. La cuestión, no obstante, presenta de hecho algunas complicaciones, dado que pueden intervenir dos modalidades diferentes de simbolismo, una «polar» y otra «solar». Por eso, en lo que atañe a la salida de la cueva, cabe aportar aún otras precisiones, que darán a la vez un ejemplo de las relaciones que pueden mantener entre sí esas dos modalidades, cuyo predominio respectivo hace referencia a períodos cíclicos en su origen diferentes, pero que posteriormente se han asociado y combinado de múltiples maneras.

[7] Esta visión oscura es la visión *quasi per speculum in aenigmate* de san Pablo (*I Corintios* XIII, 12). Lo que aparece como manifestado en el «cosmos» no es, propiamente, sino una sombra o un «vestigio» de la realidad trascendente, mas ahí estriba su valor como símbolo de la realidad transcendente.

[8] Véase «Es-sirâtul-mustaqîm» en la tradición islámica.

XXXIV

La salida de la cueva[1]

Decíamos que la salida definitiva de la cueva iniciática, considerada como representación de la «salida del cosmos», se ha de efectuar, al parecer, por una abertura situada en el cenit de la bóveda. Esta puerta superior, designada a veces tradicionalmente como el «cubo de la rueda solar» y también como «el ojo cósmico», corresponde en el ser humano al *Brahma-randhra* y a la coronilla. No obstante, pese a las referencias al simbolismo solar, esta posición «axial» y «cenital» conserva un marcado simbolismo polar. Según ciertos rituales «operativos», de dicho punto pende la «plomada del gran arquitecto», que señala la dirección del «eje del mundo» y se identifica con la estrella polar.[2] Cabe señalar también que, para que la salida pueda efectuarse así, es preciso retirar una piedra de la bóveda. Esa piedra, por el hecho mismo de ocupar la cima, tiene en la estructura arquitectónica un carácter especial y único, ya que constituye la «clave de bóveda». Esta observación no carece de importancia, aunque no sea éste el lugar de insistir en ella.[3]

Aunque pueden encontrarse algunos ejemplos,[4] es muy raro observar esta praxis en los rituales iniciáticos. ¿Por qué? Por las lógicas dificultades de orden prácti-

[1] Publicado en *É. T.*, abril de 1938.

[2] Recordemos que, según la tradición extremo-oriental, la estrella polar representa la sede de la «gran unidad» (*Tai-i*); al mismo tiempo, si normalmente debe considerarse al eje en posición vertical, como acabamos de decir, ésta corresponde también a la «gran cima» (*Tai-Ki*), es decir, a la cima de la bóveda celeste o del «techo del mundo».

[3] Esto se refiere en especial al simbolismo de la masonería del *Royal Arch*; remitimos también, para este tema, a la nota que se halla al final de nuestro artículo sobre «Le Tombeau d'Hermès», en *É. T.*, diciembre de 1936, pág. 473.

[4] Así ocurre entre los altos grados de la masonería escocesa con el escalafón 13°, llamado del «Arco Real», que no hay que confundir, pese a los parecidos, con lo que en la masonería inglesa constituye la *Arch Masonry* en cuanto diferenciada de la *Square Masonry*. Los orígenes «operativos» de dicho escalafón escocés son, por lo demás, mucho menos claros; el grado 14°, o «Gran Escocés de la Bóveda sagrada», se confiere igualmente «en un lugar subterráneo y abovedado». Conviene señalar que hay en todos esos altos grados muchos elementos de procedencia diversa, no siempre conservados íntegramente ni sin confusión, de modo que, en su estado actual su naturaleza real es a menudo difícil de determinar con exactitud.

co y también por la necesidad de evitar una confusión.[5] Expliquémonos: si la caverna no tiene otra salida que la cenital, ésta tendrá que servir tanto de entrada como de salida, lo que no es conforme a su simbolismo; la entrada debería encontrarse en un punto opuesto a aquélla según el eje, es decir en el suelo, en el centro mismo de la cueva, a donde se llegaría por un camino subterráneo. Sólo que una entrada de tales características no parece apropiada para los «grandes misterios», pues no corresponde propiamente sino al estado inicial, que para entonces ya ha sido franqueado hace mucho. Habría que suponer, por tanto, que el candidato entrado por esa vía subterránea para recibir la iniciación en los «pequeños misterios» permanece luego en la caverna hasta el momento de su «tercer nacimiento», en el que sale definitivamente de ella por la apertura superior. Esto es admisible teóricamente, pero evidentemente no es posible ponerlo en práctica de modo efectivo.[6]

Existe en realidad otra solución, en la que toma la voz cantante el simbolismo solar sin anular el polar, merced a una especie de combinación y casi de fusión entre ambas modalidades, según lo indicábamos al final del capítulo. El eje vertical, en cuanto que une ambos polos, es evidentemente un eje norte-sur; en el paso del simbolismo polar al solar, ese eje deberá proyectarse en cierto modo en el plano zodiacal, pero de modo que conserve cierta correspondencia, y hasta podría decirse una equivalencia lo más exacta posible, con el eje polar primitivo.[7] Ahora bien, en el ciclo anual, los solsticios de invierno y verano son los dos puntos que corresponden respectivamente al norte y al sur en el orden espacial, así como los equinocios de primavera y otoño corresponden a oriente y occidente. El eje que cumple la condición requerida es, pues, el que une los dos puntos solsticiales. Este eje solsticial desempeñará entonces el papel de un eje relativamente vertical, como en efecto lo es con relación al eje equinocial.[8] Puede decirse que los solsticios son los polos del año; y estos polos del mundo temporal, si cabe expresarse así, sustituyen entonces, en virtud de una correspondencia real y para nada arbitraria, a los polos del mundo espacial. Por lo demás, están en relación directa con el curso del sol, del cual los polos, en el sentido propio y ordinario del término, son independientes por completo. He ahí el nexo entre las dos modalidades simbólicas a que nos hemos referido.

[5] Esta confusión existe, efectivamente, en los grados escoceses que acabamos de mencionar: como la «bóveda subterránea» es «sin puertas ni ventanas», no se puede entrar ni tampoco salir sino por la única abertura, practicada en lo más alto de la bóveda.

[6] En cierto sentido puede decirse que los «pequeños misterios» corresponden a la tierra (estado humano), y los «grandes misterios» al cielo (estados supraindividuales); de ahí también, en ciertos casos, una correspondencia simbólica establecida con las formas geométricas del cuadrado y del círculo (o derivadas de éstas), que en particular la tradición extremo-oriental refiere, respectivamente, a la tierra y al cielo; esta distinción se encuentra, en Occidente, en la de la *Square Masonry* y la *Arch Masonry*, que acabamos de mencionar.

[7] A este mismo paso de un simbolismo a otro se refiere la «transferencia» de ciertas constelaciones de la región polar a la región zodiacal, a la que hemos aludido en otro lugar (véase *Le Roi du Monde*, cap. X).

[8] Entre las distintas formas tradicionales unas inician el año con un solsticio, y otras con un equinocio. Aunque no podemos detenernos en ello, digamos sólo que la preponderancia concedida a los solsticios y a los equinocios tiene su razón de ser en las consideración de los diferentes períodos cíclicos a los que esas formas tradicionales deben vincularse más particularmente.

Siendo así, la cueva «cósmica» podrá tener dos puertas «zodiacales», opuestas según el eje que acabamos de considerar, y por lo tanto correspondientes a los dos puntos solsticiales. Una de ellas servirá de entrada, y la otra de salida. En efecto, la noción de estas dos «puertas solsticiales» se encuentra explícita en la mayoría de las tradiciones, e incluso suele atribuírsele una importancia simbólica considerable. La puerta de entrada se designa a veces como la «puerta de los hombres», quienes pueden ser iniciados en los «pequeños misterios» como simples profanos, puesto que no han sobrepasado aún el estado humano. La puerta de salida se designa entonces, por oposición, como la «puerta de los dioses», es decir, aquella por la cual pasan solamente los seres que tienen acceso a los estados supraindividuales. Falta tan sólo determinar a cuál de los dos solsticios corresponde cada una de las dos puertas; pero esta cuestión merece un capítulo aparte.

XXXV

Las puertas solsticiales[1]

Como hemos apuntado, las dos puertas zodiacales, de entrada y de salida de la «caverna cósmica», que ciertas tradiciones designan como «la puerta de los hombres» y la «puerta de los dioses» deben corresponder a los dos solsticios. Debemos ahora precisar que la primera corresponde al solsticio de verano, es decir, al signo de Cáncer, y la segunda al solsticio de invierno, o sea, al signo de Capricornio. Para comprender el porqué, hay que tener presente la división del ciclo anual en dos mitades, una «ascendente» y otra «descendente»: la primera es el período del curso del sol hacia el norte (*uttarâyana*), que va del solsticio de invierno al de verano; la segunda es la del curso del sol hacia el sur (*dakshinâyana*), que va del solsticio de verano al de invierno.[2] En la tradición hindú, la fase «ascendente» está relacionada con el *dêva-yâna*, y la fase descendente con el *pitri-yâna*.[3] Esto cuadra perfectamente con las designaciones de las dos puertas que acabamos de recordar: la «puerta de los hombres» es la que da acceso al *pitri-yâna*, y la «puerta de los dioses» es la que da acceso al *dêva-yâna*; deben, pues, situarse respectivamente en el inicio de las dos fases correspondientes, o sea, la primera en el solsticio de verano y la segunda en el solsticio de invierno. Sólo que, en este caso, no se trata en puridad de una entrada y una salida, sino de dos salidas diferentes, ya que el punto de vista es distinto, aunque paralelo, al del papel iniciático de la cueva. En efecto, la «cueva cósmica» está considerada aquí como el lugar de manifestación del ser: después de haberse manifestado en ella en cierto estado, por ejemplo en el estado humano, dicho ser, según el grado espiritual al que haya llegado, saldrá por una u otra de las dos puertas. En el caso del *pitri-yâna*, deberá volver a otro estado de manifestación, lo que conllevará una nueva

[1] Publicado en *É. T.*, mayo de 1938.

[2] Cabe notar que el zodíaco que figura a menudo en el pórtico de las iglesias medievales presenta una disposición paralela a la división del ciclo anual.

[3] Véase especialmente *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23-26; véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXI. — Una correspondencia análoga se encuentra en el ciclo mensual, pues el período de la luna creciente está también en relación con el *dêva-yâna*, y el de la luna menguante con el *pitri-yâna*; puede decirse que las cuatro fases lunares corresponden, en un ciclo más restringido, a las cuatro fases solares que son las cuatro estaciones del año.

entrada en la «cueva cósmica». En el caso del *dêva-yâna*, no hay ya retorno al mundo manifestado. Así, una de las dos puertas es entrada y salida al mismo tiempo, mientras que la otra es una salida definitiva. Pero, en lo que concierne a la iniciación, esta salida definitiva es precisamente la meta final, de modo que el ser que ha entrado por la «puerta de los hombres», debe salir, si ha alcanzado efectivamente esa meta, por la «puerta de los dioses».[4]

Hemos explicado antes que el eje solsticial del zodíaco, relativamente vertical con respecto al eje de los equinocios, debe considerarse como la proyección, en el ciclo solar anual, del eje polar norte-sur. Según la correspondencia del simbolismo temporal con el simbolismo espacial de los puntos cardinales, el solsticio de invierno es en cierto modo el polo norte del año y el solsticio de verano su polo sur, mientras que los dos equinocios, el de primavera y el de otoño, corresponden respectivamente, y de modo análogo, al este y al oeste.[5] En el simbolismo védico, sin embargo, la puerta del *dêva-loka* está situada al noreste, y la del *pitri-loka* al suroeste; pero esto sólo es una manera de hacer más explícito el sentido en que se efectúa la marcha del ciclo anual. En efecto, el período «ascendente» se desarrolla de norte a este y luego de este a sur; análogamente, el período «descendente» se desarrolla de sur a oeste y luego de oeste a norte.[6] Podría decirse, pues, con mayor pre-

[4] La «puerta de los dioses» sólo puede ser una entrada en el caso de un descenso voluntario al mundo manifestado, sea de un ser ya «liberado», sea de un ser que representa la expresión directa de un principio «supracósmico». Mas es evidente que esos casos excepcionales no tienen cabida en los procesos «normales» aquí abordados. Haremos notar sólo que se puede comprender fácilmente así la razón por la cual el nacimiento del *Avatâra* se considera como ocurrido en la época del solsticio de invierno, época que es la de la fiesta de Navidad en la tradición cristiana.

[5] En el día, la mitad ascendente es de medianoche a mediodía, la mitad descendente de mediodía a medianoche: medianoche corresponde al invierno y al norte, mediodía al verano y al sur; la mañana corresponde a la primavera y al este (lado de la salida del sol), la tarde al otoño y al oeste (lado de la puesta del sol). Así, las fases del día, como las del mes, pero en escala aún más reducida, representan analógicamente las del año; ocurre lo mismo de modo más general, para cualquier ciclo cualquiera, que, sea cual fuere su extensión, se divide siempre según la misma ley cuaternaria. De acuerdo con el simbolismo cristiano, el nacimiento del *Avatâra* ocurre no solamente en el solsticio de invierno, sino también a medianoche; está así, pues, en doble correspondencia con la «puerta de los dioses». Por otra parte, según el simbolismo masónico, el trabajo iniciático se cumple «de mediodía a medianoche», lo que no es menos exacto si se considera el trabajo como una marcha efectuada de la «puerta de los hombres» a la «puerta de los dioses». La objeción que se podría hacer, en razón del carácter «descendente» de este período, se resuelve por una aplicación del «sentido inverso» de la analogía, como se verá más adelante.

[6] Esto está en relación directa con la cuestión del sentido de las «circum-ambulaciones» rituales en las diferentes formas tradicionales: según la modalidad «solar» del simbolismo, ese sentido es el que indicamos aquí, y la «circum-ambulación» se cumple teniendo constantemente a la derecha el centro en torno al que se gira; según la modalidad «polar», se cumple en sentido opuesto al anterior, o sea teniendo el centro siempre a la izquierda. El primer caso es el de la *pradakshinâ*, tal como está en uso en las tradiciones hindú y tibetana; el segundo se encuentra particularmente en la tradición islámica. Puede ser interesante señalar que el sentido de esas «circum-ambulaciones», respectivamente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, corresponde igualmente a la dirección de la escritura en las lenguas sagradas de dichas formas tradicionales. — En la masonería, en su forma actual, el sentido de las «circum-ambulaciones» es solar; pero parece haber sido «polar» en el antiguo ritual «operativo», según el cual el «trono de Salomón» estaba además situado a occidente y no a oriente.

cisión aún, que la «puerta de los dioses» está situada al norte y vuelta hacia el este, que se considera siempre como el lado de la luz y de la vida; y que la «puerta de los hombres» está situada al sur y vuelta hacia el oeste, que, análogamente, se considera como el lado de la sombra y la muerte. Y así quedan exactamente determinadas «las dos vías permanentes, la una clara, la otra oscura, del mundo manifestado; por la una, no hay retorno (de lo no-manifestado a lo manifestado); por la otra, se vuelve atrás (a la manifestación)».[7]

Queda en pie, no obstante, una aparente contradicción, a saber: el norte se designa como el punto más alto (*uttara*), y hacia él se dirige el curso ascendente del sol, mientras que su curso descendente se dirige hacia el sur, que aparece así como el punto más bajo. Ahora bien, el solsticio de invierno, que corresponde al norte en el año y señala el inicio del movimiento ascendente, es en cierto sentido el punto más bajo, y el solsticio de verano, que corresponde al sur, donde ese movimiento ascendente concluye, es, en el mismo respecto, el punto más alto, a partir del cual comenzará en seguida el movimiento descendente, que concluirá en el solsticio de invierno. La solución de esta dificultad reside en la distinción que cabe establecer entre el orden «celeste», al cual pertenece el curso del sol, y el orden «terrestre», al cual pertenece la sucesión de las estaciones. Según la ley general de la analogía, entre ambos órdenes debe haber una reciprocidad inversa, de modo que el más alto para un orden es el más bajo para el otro, según la expresión hermética de la *Tabla de Esmeralda*, «lo que está arriba (en el orden celeste) es como lo que está abajo (en el orden terrestre)», o también, según las palabras evangélicas, «los primeros (en el orden principal) serán los postreros (en el orden manifestado)».[8] No deja de ser cierto, en lo que concierne a los «influjos» vinculados a esos puntos, que el norte sigue siendo «benéfico», bien se considere como el punto hacia el cual se dirige el curso ascendente del sol en el cielo o bien, como la entrada del *dêva-loka*, en el mundo terrestre. Paralelamente, el sur sigue siendo «maléfico», bien se considere como el punto hacia el cual se dirige el curso descendente del sol en el cielo, o, con relación al mundo terrestre, como la entrada del *pitri-loka*.[9] Hay que aña-

[7] *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 26. Puede observarse que la «claridad» y la «oscuridad» que caracterizan respectivamente a estas dos vías, corresponden exactamente a los dos principios complementarios, *yang* y *yin*, de la tradición extremo-oriental.

[8] A este doble punto de vista corresponde, entre otras aplicaciones, el hecho de que en representaciones geográficas o de otro orden el punto situado arriba pueda ser el norte o el sur; en China es el sur, y en el mundo occidental ocurrió lo mismo entre los romanos y durante parte de la Edad Media. Este uso es, en realidad, conforme a lo dicho, el más correcto en lo concerniente a la representación de las cosas terrestres, mientras que cuando se trata de las cosas celestes, el norte debe normalmente situarse arriba. Pero es obvio que el predominio de un punto de vista o de otro, según las formas tradicionales o según las épocas, puede determinar la adopción de una disposición única para todos los casos indistintamente. El hecho de situar el norte o el sur arriba aparece generalmente vinculado sobre todo con la distinción de las dos modalidades, «polar» y «solar», siendo el punto que se sitúa en lo alto el que se tiene orientándose según una u otra de ellas, como lo explicaremos en la nota siguiente.

[9] Señalemos, incidentalmente, otro caso en que un mismo punto conserva también un significado constante pese a ciertos cambios que constituyen aparentes inversiones: la orientación puede tomarse según una u otra de las dos modalidades, «polar» y «solar», del simbolismo; en la primavera, mirando hacia la estrella polar, o sea, volviéndose hacia el norte, se tiene el este a la derecha; en la segunda, mi-

dir que el mundo terrestre puede considerarse aquí, por transposición, una representación del «cosmos» en su conjunto, y que entonces el cielo, según la misma transposición, representará el dominio «extracósmico». Desde este punto de vista, la consideración del «sentido inverso» deberá aplicarse al orden «espiritual», entendido en su acepción más elevada, con respecto no solamente al orden sensible sino a la totalidad del orden cósmico.[10]

---

rando el sol sobre el meridiano, o sea, volviéndose al sur, se tiene el este a la izquierda; las dos modalidades han estado en uso particularmente en China en épocas diferentes; así, el lado al cual se dio la preeminencia fue a veces la derecha y a veces la izquierda, pero, de hecho, fue siempre el este, o sea el «lado de la luz». — Existen además otros modos de orientación, por ejemplo volviéndose hacia el sol levante; a éste se refiere la designación sánscrita del sur como *dakshina* o «lado de la derecha»; y es también el que, en Occidente, fue utilizado por los arquitectos medievales en la orientación de las iglesias.

[10] Para dar un ejemplo de esta aplicación, si la «culminación» del sol visible ocurre a mediodía, la del «sol espiritual» podrá considerarse simbólicamente como ubicada a medianoche; por eso se dice de los iniciados en los «grandes misterios» de la Antigüedad que «contemplaban el sol a medianoche». Desde este punto de vista, la noche no representa ya la ausencia o privación de la luz, sino su estado principal de no-manifestación, que corresponde en puridad al significado profundo de las tinieblas o del color negro como símbolo de lo no-manifestado. También en este sentido deben entenderse ciertas enseñanzas del esoterismo islámico según las cuales «la noche es mejor que el día». Se puede notar además que, si el simbolismo «solar» tiene una relación evidente con el día, el simbolismo «polar», en cambio, tiene cierta relación con la noche. Y es muy significativo a este respecto que el «sol de medianoche» tenga literalmente, en el orden de los fenómenos sensibles, su representación en las regiones hiperbóreas, es decir, allí donde se sitúa el origen de la tradición primordial.

XXXVI

El simbolismo del zodíaco en los pitagóricos[1]

Al tratar la cuestión de las puertas solsticiales, nos hemos ceñido a la tradición hindú, porque en ésta se encuentran con mayor nitidez los datos de esa cuestión. En realidad, es algo común a todas las tradiciones, y puede rastrearse también en la antigüedad occidental. En el pitagorismo especialmente, ese simbolismo zodiacal parece haber tenido pareja importancia. Las expresiones de «puerta de los hombres» y «puerta de los dioses» que hemos empleado son precisamente de raigambre griega. Lo que pasa es que las informaciones llegadas hasta nosotros son tan fragmentarias e incompletas que su interpretación puede dar lugar a multitud de confusiones, que no han dejado de cometer, según veremos, quienes las han considerado aisladamente y sin esclarecerlas mediante el parangón con otras tradiciones.

Antes de nada, y para evitar ciertos equívocos sobre la situación respectiva de esas dos puertas, ha de recordarse lo que hemos dicho sobre la aplicación del «sentido inverso» según se miren con respecto al orden terrestre o al orden celeste. La puerta solsticial de invierno, o el signo de Capricornio, corresponde al norte en el año, pero al sur en cuanto al curso del sol en el cielo. Paralelamente, la puerta solsticial del verano, o el signo de Cáncer, corresponde al sur en el año, y al norte en cuanto al curso del sol. Por eso, mientras que el movimiento «ascendente» del sol va del sur al norte y su movimiento «descendente» del norte al sur, el período «ascendente» del año debe considerarse, por contra, del norte al sur, y su período «descendente» del sur al norte, según hemos visto. Precisamente con relación a este último punto de vista, en el simbolismo védico la puerta del *dêva-loka* está situada hacia el norte y la del *pitri-loka* hacia el sur, sin que haya en ello, pese a las apariencias, contradicción alguna con lo que vamos a encontrar en otros lugares.

Citemos, acompañándolo de las explicaciones y rectificaciones necesarias, el resumen que da Jérôme Carcopino de las concepciones pitagóricas:[2] «Los pitagóri-

[1] Publicado en *É. T.*, junio de 1938.

[2] *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure.* — Como no disponemos del volumen, citamos por el artículo publicado anteriormente con el mismo título en la *Revue des Deux Mondes*, 15 de noviembre de 1926.

cos —dice— habían construido toda una teoría sobre las relaciones del zodíaco con la migración de las almas. ¿A qué época se remonta? Imposible saberlo. En todo caso, durante el siglo II de nuestra era esa teoría se desarrollaba en los escritos del pitagórico Numenio, que nos son accesibles por un resumen escueto y tardío de Proclo en su comentario a la *República* de Platón y por un análisis, más extenso y más antiguo, de Porfirio, en los capítulos XXI y XXII del *De Antro Nympharum*». He aquí, señalémoslo de inmediato, un excelente ejemplo de «historicismo»: la verdad es que no se trata en modo alguno de una teoría «construida» más o menos artificialmente en tal o cual fecha por los pitagóricos o por otros, al modo de una simple concepción filosófica o individual; se trata de un conocimiento tradicional referente a una realidad de orden iniciático que, por su propia naturaleza, no tiene ni pudo tener origen ninguno cronológicamente asignable. Por supuesto, estas consideraciones pueden escapársele a un «erudito»; pero incluso un «erudito» puede comprender lo siguiente: si dicha teoría hubiera sido «construida por los pitagóricos», ¿cómo explicar que se encuentre por doquier, fuera de todo influjo griego, en especial en los textos védicos, que sin duda alguna son muy anteriores al pitagorismo? Por desgracia, hasta algo tan evidente puede ser ignorado por Carcopino a título de «especialista» de la antigüedad grecolatina. Pero, y él mismo refiere luego, esa concepción se encuentra ya en Homero; por lo tanto, incluso entre los griegos, era ya conocida, no digamos sólo antes de Numenio, cosa demasiado evidente, sino también antes de Pitágoras. Es una enseñanza tradicional que se ha transmitido ininterrumpidamente a través de los siglos, y poco importa la fecha quizá «tardía» en que ciertos autores, los cuales nada han inventado ni han tenido pretensión de inventar, la formularon por escrito de manera más o menos precisa.

Aclarado este punto, volvamos a Proclo y a Porfirio: «Ambos autores concuerdan en atribuir a Numenio la determinación de los puntos extremos del cielo: el trópico de invierno bajo el signo de Capricornio, y el trópico de verano bajo el de Cáncer. También están de acuerdo en definir, evidentemente siguiendo a Numenio y según los "teólogos" que éste cita y que le han servido de guías, Cáncer y Capricornio como las dos puertas del cielo. Sea para descender a la generación, sea para remontarse a Dios, las almas debían franquear a la fuerza una de ellas». Por «puntos extremos del cielo», expresión demasiado elíptica para ser clara de por sí, debe entenderse aquí los puntos extremos alcanzados por el sol en su curso anual, en los que en cierto modo se detiene, de donde el nombre de «solsticios». A estos puntos solsticiales corresponden las dos «puertas del cielo», lo que representa exactamente la doctrina tradicional que ya conocíamos. Según lo hemos indicado en otro lugar,[3] esos dos puntos eran simbolizados a veces (por ejemplo bajo el trípode délfico y a los pies de los caballos del carro solar) por el pulpo y el delfín, que representan respectivamente a Cáncer y Capricornio. Es imposible que estos autores no atribuyan a Numenio la determinación de los puntos solsticiales, conocidos desde siempre; simplemente lo invocan como uno de los que habían hablado an-

[3] «Quelques aspects du symbolisme du poisson».

tes sobre esos puntos, al igual que el propio Numenio se remitía a otros «teólogos».

La confusión surge a la hora de precisar el papel propio de cada una de ambas puertas: «Según Proclo, Numenio estableció su cometido preciso: por la puerta de Cáncer, la caída de las almas en tierra; por la de Capricornio, el ascenso de las almas al éter. En Porfirio, al contrario, sólo se dice que Cáncer está en el norte y es favorable para el descenso, y Capricornio está a mediodía y es favorable para el ascenso. De modo que, en vez de estar estrictamente sujetas a un "sentido único", las almas habrían conservado, tanto a la ida como al retorno, cierta libertad de movimientos». El final de la cita es mera e irresponsable glosa de J. Carcopino; no vemos en absoluto en qué lo que dice Porfirio sería «contrario» a lo que dice Proclo; está formulado quizás de modo un tanto más vago, pero en el fondo significa lo mismo: lo que es «favorable» al descenso o al ascenso debe entenderse como lo que lo hace posible, pues es inverosímil que Porfirio pretendiera dejarlo en un halo de ambigüedad, cosa incompatible con el carácter riguroso de la ciencia tradicional. En cualquier caso, no constituiría sino una prueba de su pura y simple ignorancia personal sobre el particular. Sea como sea, es claro que Numenio no ha hecho sino repetir, sobre el papel de ambas puertas, la enseñanza tradicional. Por otra parte, si, como lo indica Porfirio, ubica Cáncer al norte y Capricornio al mediodía, ello se debe a que se refiere a la situación de esos puntos en el cielo. ¿Cómo lo sabemos? Porque en el contexto inmediato se habla de los «trópicos» (que no admiten otra interpretación) y no de los «solsticios» (éstos sí se referirían más directamente al ciclo anual). La situación aquí es inversa a la que da el simbolismo védico. No hay, empero, diferencia real, pues son dos puntos de vista igualmente legítimos y en perfecta concordancia si se tiene en cuenta su mutua relación.

Más sorprendente, si cabe, que J. Carcopino continúa diciendo que «es difícil, en ausencia del original, extraer de esas alusiones divergentes —pero que, debemos agregar por nuestra parte, no son divergentes sino en la mente de este autor— la verdadera doctrina de Numenio», la cual, como hemos visto, no es en absoluto su doctrina propia, sino solamente la enseñanza repetida por él, y esto es, por otra parte, más importante y digno de interés; «pero del contexto de Porfirio resulta que, incluso expuesta en su forma más elástica —como si pudiese haber «elasticidad» en una cuestión perteneciente a un conocimiento exacto—, estaría en contradicción con las de algunos de sus predecesores, y en especial con el sistema que los pitagóricos más antiguos habían fundamentado en su interpretación de los versos de la *Odisea* donde Homero describe la gruta de Ítaca», es decir, ese «antro de las ninfas», que no es sino una de las figuraciones de la «caverna cósmica» a que nos hemos referido con anterioridad. «Homero, señala Porfirio, no se limitó a decir que esa gruta tenía dos puertas. Precisó que una estaba vuelta hacia el lado del norte y la otra, más divina, hacia el lado del mediodía, así como que se descendía por la puerta del norte. Pero no indicó si por la puerta de mediodía se podía descender. Dice solamente: es la entrada de los dioses. Jamás el hombre toma el camino de los inmortales». Suponemos que éste ha de ser el texto mismo de Porfirio, y no vemos en él la contradicción anunciada; pero he aquí ahora el comentario de Carcopino: «Conforme a esta exégesis, se perciben, en ese compendio del

universo que es el antro de las ninfas, las dos puertas que se yerguen hacia los cielos y por las cuales pasan las almas, y, a la inversa del lenguaje que Proclo atribuye a Numenio, la del norte, Capricornio, fue reservada originariamente a la salida de las almas, y la del mediodía, Cáncer, por consiguiente, es la que se asignó al retorno de las almas a Dios.»

Concluida la cita, es fácil darse cuenta de que la pretendida contradicción sólo se da, de nuevo, en la mente de Carcopino. En efecto, en la última frase hay un error manifiesto; más, un doble e inexplicable error. En primer lugar, la mención de Capricornio y Cáncer está introducida por iniciativa propia de Carcopino; Homero, según Porfirio, designa solamente las dos puertas por su situación respectiva al norte y al mediodía, sin indicar los signos zodiacales correspondientes; pero, puesto que precisa que la puerta «divina» es la del mediodía, ha de concluirse que ésta corresponde para él a Capricornio, lo mismo que para Numenio. O sea, también él ubica esas puertas según su situación en el cielo. Tal parece haber sido el punto de vista dominante en toda la tradición griega, antes incluso del pitagorismo. Además, la «salida del cosmos» y el «retorno a Dios» de las almas son, en puridad, la misma cosa, de modo que Carcopino atribuye, al parecer sin darse cuenta, el mismo papel a las dos puertas. Sin embargo, Homero dice que por la puerta del norte se efectúa el «descenso», es decir, la entrada en la «caverna cósmica», o, en otros términos, en el mundo de la generación o de la manifestación individual. En cuanto a la puerta del mediodía, es la «salida del cosmos», y, por consiguiente, a través de ella se efectúa el «ascenso» de los seres en vías de liberación. Homero no dice expresamente si se puede también descender por esta puerta, pero ello no es necesario, ya que, al designarla como la «entrada de los dioses», indica suficientemente cuáles son los «descensos» excepcionales que se efectúan por ella, conforme a lo que hemos explicado en el estudio precedente. Por último, cuando se aborda la situación de las dos puertas (tanto si hace con respecto al curso del sol en el cielo, como en la tradición griega, como con respecto a las estaciones en el ciclo anual terrestre, como en la tradición hindú) Cáncer es siempre la «puerta de los hombres» y Capricornio la «puerta de los dioses». En este punto no puede haber variación, y de hecho no la hay; sólo la incomprensión de los «eruditos» modernos cree descubrir, en los diversos intérpretes de las doctrinas tradicionales, divergencias y contradicciones inexistentes.

XXXVII

El simbolismo solsticial de Jano[1]

Acabamos de ver el simbolismo de las dos puertas solsticiales, que, en Occidente, existía entre los griegos y más en concreto entre los pitagóricos. También se da entre los latinos, donde está esencialmente vinculado al simbolismo de Jano. Como en varias ocasiones hemos hecho alusión a éste y a sus diversos aspectos, ahora sólo abordaremos los puntos referidos más directamente a lo que hemos expuesto en nuestros últimos estudios, si bien no es fácil aislarlos por completo del complejo conjunto del que forman parte.

Jano, desde la perspectiva que ahora nos interesa, es propiamente el *janitor* que abre y cierra las puertas (*januae*) del ciclo anual, con las llaves, que son uno de sus principales atributos. No olvidemos que la llave es un símbolo «axial». Esto en cuanto a la faceta «temporal» del simbolismo de Jano: sus dos rostros, según la interpretación común, se consideran como representación respectiva del pasado y del porvenir. Ahora bien, tal consideración del pasado y el porvenir se encuentra evidentemente en cualquier otro ciclo, el anual por ejemplo, mirado desde uno u otro de sus extremos. Desde este punto de vista, a fin de completar la noción del «triple tiempo», conviene añadir que el auténtico rostro de Jano es el de quien contempla el presente y no los dos visibles: el del pasado que ya no existe, o el del futuro que está por venir. Ese tercer rostro, en efecto, es invisible porque el presente, en la manifestación temporal, no constituye sino un instante inasible.[2] Pero cuando el ser se eleva por encima de la temporalidad transitoria y contingente, toda realidad queda preñada de presente. El tercer rostro de Jano tiene su paralelo en otro simbolismo de la tradición hindú, a saber: el ojo frontal de *Shiva*, invisible en cuanto no representado por órgano corporal alguno; ojo que simboliza el «sentido de la eternidad». Una mirada de ese tercer ojo lo reduce todo a cenizas, es decir, destruye toda manifestación. Con todo, cuando la sucesión se trueca en simultaneidad, lo temporal en intemporal, todos los seres vuelven a encontrarse y moran en el

[1] Publicado en *É. T.*, julio de 1938.

[2] Por esta misma razón ciertas lenguas, como el hebreo y el árabe, no tienen forma verbal correspondiente al presente.

«eterno presente», de modo que la destrucción aparente es en realidad una «transformación».

Volvamos al ciclo anual: las puertas que Jano abre y cierra son las puertas solsticiales a las que ya nos hemos referido. En efecto, Jano ha dado su nombre al mes de enero (*januarius*), que es el primero, aquel por el cual se abre el año cuando comienza, normalmente, en el solsticio de invierno. Además, para corroborar la idea, en Roma, la fiesta de Jano, era celebrada en los dos solsticios por los *Collegia Fabrorum*. Luego insisteremos en ello. Como las puertas solsticiales dan acceso, a las dos mitades, ascendente y descendente, del ciclo zodiacal (que en ellas tienen sus puntos de partida respectivos), Jano, a quien ya hemos visto aparecer como el «Señor del triple tiempo» (designación que se aplica también a *Shiva* en la tradición hindú), es a su vez el «Señor de las dos vías». Vías, de derecha y de izquierda, que los pitagóricos representaban con la letra Y,[3] y que son, en el fondo, idénticas al *dêva-yâna* y al *pitri-yâna* respectivamente.[4] Es fácil darse cuenta de que las llaves de Jano son en realidad las mismas que en la tradición cristiana abren y cierran el «reino de los cielos» (correspondiendo en este sentido al *dêva-yâna* la vía por la cual se alcanza aquél).[5] Más aún, esas dos llaves, una de oro y otra de plata, eran también, respectivamente, la de los «grandes misterios» y la de los «pequeños misterios».

Jano era el dios de la iniciación,[6] y este atributo es de los más importantes, no sólo en sí mismo sino también desde el punto de vista en que ahora nos situamos. El motivo es que existe una conexión manifiesta con lo dicho acerca de la función iniciática de la cueva y de las otras «imágenes del mundo» equivalentes, función que nos ha llevado precisamente a considerar el asunto de las puertas solsticiales. Bajo este título, Jano presidía los *Collegia Fabrorum*, depositarios de las iniciaciones que, como en todas las civilizaciones tradicionales, estaban vinculadas con el ejercicio de las artesanías. Es muy llamativo que esto, lejos de desaparecer con la antigua civilización romana, perviviera sin interrupción en el cristianismo, y que, por extraño que parezca a quienes ignoran ciertas «transmisiones», todavía hoy pueden rastrearse vestigios de ello.

En el cristianismo, las fiestas solsticiales de Jano pasaron a ser las de los dos san Juan, que se siguen celebrando en las mismas épocas, es decir en los alrededores inmediatos de los solsticios de invierno y verano.[7] Es también muy significa-

[3] Es lo que en forma exotérica y parenética,transmitía asimismo el mito de Hércules entre la virtud y el vicio; en el simbolismo pitagórico «supervivió» de diferentes y curiosos modos: lo encontramos, por ejemplo, en la época renacentista, en el pie de imprenta del impresor Nicolas du Chemin, diseñado por Jean Cousin.

[4] La palabra sánscrita *yâna* tiene la misma raíz que el latín *ire*, y, según Cicerón, de esta raíz deriva el nombre mismo de Jano singularmente próximo a la forma *yâna*.

[5] Acerca de este simbolismo de las dos vías, cabe agregar que existe una tercera, la «vía del medio», que conduce directamente a la «liberación». A esta vía correspondería la prolongación superior, no trazada, de la parte vertical de la letra Y, y esto ha de ponerse además en relación con lo que se ha dicho más arriba sobre el tercer rostro (invisible) de Jano.

[6] Adviértase que la palabra *initiatio* proviene de *in-ire*, y que por lo tanto se encuentra en ella también el verbo *ire*, con el que está emparentado el nombre de Jano.

[7] El san Juan del invierno está, pues, muy próximo a la fiesta de Navidad, que, desde otro punto de

tivo que el aspecto esotérico de la tradición cristiana haya sido considerado siempre como «joánico». Esto confiere a ese hecho un sentido que sobrepasa con creces, sean cuales sean las apariencias externas, el mero ámbito religioso y exotérico. La herencia de los antiguos *Collegia Fabrorum* se transmitió regularmente a los gremios que, a lo largo de la Edad Media, mantuvieron el mismo carácter iniciático, en especial el de los albañiles. Éste tuvo lógicamente por patronos a los dos san Juan, de donde proviene la conocida expresión de «logia de san Juan» que se ha conservado en la masonería, que es hija directa de los gremios medievales.[8] Aun en su forma «especulativa» moderna, la masonería ha conservado siempre, como uno de los testimonios más explícitos de su origen, las fiestas solsticiales, consagradas a los dos san Juan después de haberlo estado a los dos rostros de Jano.[9] La doctrina tradicional de las dos puertas solsticiales, con sus conexiones iniciáticas, se ha mantenido viva aún, pese a ser generalmente incomprendida en el mundo occidental actual.

---

vista, corresponde al solsticio de invierno, según lo hemos explicado anteriormente. Una vidriera del siglo XIII de la iglesia de Saint-Rémi de Reims, presenta una imagen particularmente curiosa, y sin duda excepcional. Se ha discutido, en vano, cuál de los dos san Juan es el que figura allí. La verdad es que, sin que quepa ver en ello la menor confusión, figuaran los dos, sintetizados en la figura de un solo personaje, como lo muestran los dos girasoles colocados en sentidos opuestos sobre la cabeza de aquél, que corresponden en este caso a los dos solsticios y a los dos rostros de Jano. Señalemos aún, de paso y a título de curiosidad, que la expresión popular francesa «Jean qui pleure et Jean qui rit» [Juan llorón y Juan sonriente] es en realidad una reminiscencia de los dos rostros opuestos en Jano.

[8] Recordaremos que la «logia de san Juan», aunque simbólicamente independiente de la cueva, no deja de ser, como ésta, una figura del «cosmos». La descripción de sus «dimensiones» es particularmente clara a este respecto: su longitud es «de oriente a occidente»; su anchura, «de meridión a septentrión»; su altura, «de la tierra al cielo»; y su profundidad, «de la superficie al centro de la tierra». A propósito de la altura de la logia, según la tradición islámica, el sitio donde se elava una mezquita se considera consagrado no solamente en la superficie de la tierra, sino desde ésta hasta el «séptimo cielo». Por otra parte, se dice que «en la logia de san Juan se elevan templos a la virtud y se cavan mazmorras para el vicio»; esta dos ideas de «elevar» y «excavar» se refieren a las dos «dimensiones» verticales, altura y profundidad, que se cuentan según las mitades de un mismo eje que va «del cenit al nadir», tomadas en sentido mutuamente inverso; esas dos direcciones opuestas corresponden, respectivamente, a *sattva* y a *tamas* (la expansión de las dos «dimensiones» horizontales corresponde a *rajas*), es decir, a las dos tendencias del ser, hacia los cielos (el templo) y hacia los infiernos (la mazmorra), tendencias que están aquí «alegorizadas» más que simbolizadas en sentido estricto, por las nociones de «virtud» y «vicio», exactamente como en el mito de Hércules que recordábamos antes.

[La palabra «masón» es elipsis de «francmasón», del francés «francmaçon» = «albañil libre», por haberse desarrollado esta asociación al amparo de los privilegios concedidos a los albañiles (N. de los T.)]

[9] En el simbolismo masónico, dos tangentes paralalelas a un círculo se consideran, entre otros significados, representación de los dos san Juan. Si se toma el círculo como una figura del ciclo anual, los puntos de contacto de las dos tangentes, diametralmente opuestos entre sí, corresponden entonces a los dos puntos solsticiales.

XXXVIII

Acerca de los dos san Juan[1]

Aunque el verano sea considerado generalmente como una estación alegre y el invierno como una triste, por el hecho de que el primero representa en cierto modo el triunfo de la luz y el segundo el de la oscuridad, los dos solsticios correspondientes tienen, sin embargo, un carácter exactamente contrario. Por paradójico que parezca, es muy fácil comprenderlo si se posee algún conocimiento sobre los datos tradicionales acerca del curso del ciclo anual. En efecto, lo que ha alcanzado su máximo no puede ya sino decrecer, y lo que ha llegado a su mínimo no puede sino comenzar a crecer.[2] Así, el solsticio de verano marca el comienzo de la mitad descendente del año, y el solsticio de invierno, el de su mitad ascendente. Desde el punto de vista de su significación cósmica, se comprenden mejor estas palabras de san Juan Bautista, cuyo nacimiento coincide con el solsticio estival: «Él (Cristo, nacido en el solsticio de invierno) conviene que crezca, y yo que disminuya».[3] Sabido es que, en la tradición hindú, la fase ascendente se pone en relación con el *dêva-yâna*, y la fase descendente con el *pitri-yâna*. Y en el zodíaco, el signo de Cáncer, correspondiente al solsticio de verano, es la «puerta de los hombres», que da acceso al *dêva-yâna*. En realidad, el período «alegre», es decir, benéfico y favorable, es la mitad ascendente del ciclo anual, y su período «triste», es decir, maléfico o desfavorable, es su mitad descendente. Idéntico carácter se atribuye a la puerta solsticial que abre cada uno de los dos períodos en que se encuentra dividido el año habida cuenta del sentido del curso solar.

En el cristianismo, las fiestas de los dos san Juan están en relación directa con los dos solsticios.[4] Sorprende constatar, aunque no lo hayamos visto indicado en

[1] Publicado en *É. T.*, junio de 1949.

[2] Esta idea se encuentra expresada varias veces y en formas diversas en el *Tao-te King*. En la tradición extremo-oriental, atañe a las vicisitudes del *yin* y el *yang*.

[3] *San Juan* III, 30.

[4] Esas fiestas se sitúan en realidad un poco después de la fecha exacta de los solsticios, lo que pone de manifiesto su carácter, ya que el descenso y el ascenso han comenzado ya efectivamente. Paralelamente, en el simbolismo védico, las puertas del *pitri-loka* y del *dêva-loka* se consideran situadas respectivamente, no en el sur y en el norte, sino hacia el suroeste y el nordeste.

ninguna parte, que este detalle está implícito en cierta manera en el doble sentido del nombre de «Juan».[5] En efecto, la palabra hebrea *hanan* tiene a la vez el sentido de «benevolencia» y «misericordia» y el de «alabanza» (curiosamente, en nuestra lengua palabras como «gracia(s)» tienen exactamente esa doble significación). Por consiguiente, el nombre *Jahanan* puede significar «misericordia de Dios» y también «alabanza a Dios». Es fácil darse cuenta de que el primero de estos dos sentidos cuadra bien a san Juan Bautista, y el segundo a san Juan Evangelista. Además, puede decirse que la misericordia es evidentemente «descendente» y la alabanza, «ascendente», lo que nos remite a su respectiva relación con las dos mitades del ciclo anual.[6]

En lo que atañe a los dos san Juan y a su simbolismo solsticial, es interesante también recordar un símbolo peculiar de la masonería anglosajona, o que al menos sólo ella ha conservado; a saber: un círculo con un punto en el centro, comprendido entre dos tangentes paralelas. Se cree que estas tangentes representan a los dos san Juan. En efecto, el círculo es aquí la figura del ciclo anual, y su significado solar viene a ser más patente por la presencia del punto en el centro, pues la misma figura es a la vez el signo astrológico del sol. Las dos rectas paralelas son las tangentes a ese círculo en los dos puntos solsticiales, señalando así su carácter de «puntos límite», ya que estos puntos son los límites que el sol nunca puede sobrepasar en su periplo. Y, dado que esas líneas corresponden a los dos solsticios, puede afirmarse que representan por eso mismo a los dos san Juan. Mas en esta figura se da una anomalía al menos aparente: el diámetro solsticial del ciclo anual, según lo hemos explicado en otras ocasiones, es vertical con respecto al diámetro equinocial, y sólo así las dos mitades del ciclo, que van de un solsticio al otro, pueden aparecer real y respectivamente como ascendente y descendente, ya que los puntos solsticiales constituyen el punto más alto y el punto más bajo del círculo. En tales circustancias, las tangentes a los extremos del diámetro solsticial, al ser perpendiculares a éste, serán necesariamente horizontales. Pero, en nuestro símbolo, las dos tangentes están figuradas como verticales. Existe, pues, en este caso especial, cierta modificación del simbolismo general del ciclo anual, cosa que tiene, por cierto, una sencilla explicación: sólo ha podido producirse por una asimilación entre esas dos paralelas y las dos columnas. Éstas, que naturalmente no pueden ser sino verticales, mantienen, en virtud de su situación respectiva al norte y al mediodía, una relación efectiva con el simbolismo solsticial.

[5] Nos referimos al significado etimológico de ese nombre en hebreo. En cuanto al nexo existente entre Juan y Jano, aunque debe entenderse que es una asimilación fónica y no etimológica, no por eso es menos importante desde el punto de vista simbólico, ya que, en efecto, las fiestas de los dos san Juan han sustituido realmente a las de Jano, en los respectivos solsticios de verano e invierno.

[6] Recordemos, al socaire de las ideas de «tristeza» y «alegría» que indicábamos en el texto, la figura «folklórica» francesa, tan conocida, pero sin duda generalmente no comprendida muy bien, de «el Juan llorón y el Juan sonriente». En el fondo es un equivalente de los dos rostros de Jano: el «Juan llorón» es el que implora la misercordia de Dios, es decir, san Juan Bautista; y el «Juan sonriente» es el que le dirige alabanzas, es decir, san Juan Evangelista.

Este matiz de las dos columnas se observa claramente en el caso del símbolo de las «columnas de Hércules».[7] El carácter de «héroe solar» de Hércules y la correspondencia zodiacal de sus doce trabajos son cosas demasiado conocidas para que sea necesario insistir en ellas. Ese carácter solar justifica el significado solsticial de las dos columnas a las cuales está vinculado su nombre. Siendo así, la divisa «*non plus ultra*», referida a esas columnas, está dotada de doble significación: por una parte, según la interpretación común, propia del punto de vista terrestre y válida en su orden, indica que las columnas señalan los límites del mundo «conocido», o sea, los límites que (por razones cuya investigación podría resultar de interés), no les era permitido sobrepasar a los viajeros; por otra, desde el punto de vista celeste, indica que son los límites que el sol no puede franquear y entre los cuales (como entre las dos tangentes susodichas) transcurre su periplo anual.[8]

Puede dar la sensación de que estas consideraciones se alejan en exceso de nuestro punto de partida, pero no es cierto, pues contribuyen a aclarar un símbolo expresamente referido a los dos san Juan. Es más, puede decirse que, en la forma cristiana de la tradición, todo lo concerniente al simbolismo solsticial conserva estrecha relación con ambos santos.

[7] En la representación geográfica que sitúa a esas columnas a una y otra parte del actual estrecho de Gibraltar, es evidente que la ubicada en Europa es la columna del norte y la ubicada en África es la del sur.

[8] En antiguas monedas españolas se ven las columnas de Hércules unidas por una suerte de banderola en la que va escrita la divisa *non plus ultra*. Pues bien —cosa que parece bastante poco conocida y que señalaremos aquí a título de curiosidad—, de ahí deriva el signo usual del dólar norteamericano. Toda la importancia se la llévó la banderola, que no era primitivamente sino un accesorio, y se transformó en una S, cuya forma aproximadamente tenía, mientras que las dos columnas, que constituían el elemento esencial, quedaron reducidas a dos trazos paralelos, verticales como las dos tangentes del círculo en el simbolismo masónico que acabamos de explicar. El hecho no carece de cierta ironía, pues precisamente el «descubrimiento» de América anuló de hecho la antigua aplicación geográfica del *non plus ultra*.

Simbolismo arquitectónico

XXXIX

El simbolismo de la cúpula[1]

En un artículo de la revista *The Indian Historical Quarterly* (marzo de 1938), Ananda K. Coomaraswamy ha estudiado la cuestión del simbolismo de la cúpula. Dicho simbolismo reviste gran importancia y guarda tanta relación con las consideraciones que hemos desarrollado anteriormente, que no podemos pasarlo por alto. El primer punto que ha de señalarse se halla en conexión con el valor simbólico e iniciático del arco arquitectónico, y es que todo edificio construido según criterios estrictamente tradicionales presenta, en su estructura y disposición de las partes una significación «cósmica», susceptible de doble aplicación: entre «macrocósmica» y «microcósmica», es decir, que se refiere a la vez al mundo y al hombre. Esto es válido, en primer lugar, para los templos u otros edificios con destino «sagrado» en el sentido más restringido del término. Pero lo mismo ocurre con las simples habitaciones humanas, pues no ha de olvidarse que, en realidad, no hay nada «profano» en las civilizaciones tradicionales puras, de modo que sólo por efecto de una profunda degradación se han construido casas sin más intención que la de responder a las necesidades meramente materiales de sus inquilinos. Éstos, por su parte, se han conformado con moradas concebidas conforme a intereses tan estrecha y burdamente utilitarios.

Es lógico que la dimensión «cósmica» susodicha toma cuerpo en múltiples formas, correspondientes a otros tantos puntos de vista, que, a su vez, originarán «tipos» arquitectónicos diferentes; algunos de ellos estarán particularmente ligados a tal o cual forma tradicional. Por el momento nos interesa uno solo de esos «tipos», a saber, el que aparece como uno de los más fundamentales y que también, por eso mismo, es uno de los más generalmente difundidos. Se trata de una estructura constituida esencialmente por una base de sección cuadrada (poco importa aquí que esta parte inferior tenga forma cúbica más o menos alargada), coronada por un domo, o cúpula de forma más o menos rigurosamente semiesférica. Entre los ejemplos más característicos pueden citarse, con Coomaraswamy, el *stûpa* búdico, y la *qubbah* islámica, cuya forma es exactamente semejante.[2] Hay que incluir también, aunque

[1] Publicado en *É. T.*, octubre de 1938.

[2] Similar es asimismo el destino de estos dos edificios, ya que el *stûpa*, originariamente por lo menos, estaba hecho para contener reliquias y la *qubbah* se eleva sobre la tumba de un *walî*.

constiuyen estructuras no tan claramente distinguibles a primera vista, las iglesias cristianas que tienen una cúpula edificada sobre la parte central.[3] Señalemos, por último, que un arco, con sus dos pilares rectilíneos y la cimbra que reposa sobre ellos, es en realidad la sección vertical de dicha estructura. En ese arco, la «clave de bóveda» que ocupa la cima corresponde evidentemente al punto más elevado del domo, sobre cuya significación propia volveremos luego.[4]

Es fácil advertir que las dos partes de la estructura recién descrita simbolizan la tierra y el cielo, a los cuales corresponden respectivamente, la forma cuadrada y la forma circular (o esférica si la construcción es tridimensional). Aunque este paralelismo se encuentre presente con mayor insistencia en la tradición extremo-oriental, no le pertenece, ni mucho menos, en exlusiva.[5] Y ya que mencionamos la tradición del Extremo Oriente viene a cueto señalar que en China la vestimenta de los antiguos emperadores debía ser redonda por arriba y cuadrada por abajo. Esa vestimenta tenía un contenido simbólico (al igual que todas las acciones de su vida, reguladas siempre según los ritos), precisamente el mismo que el de la estructura arquitectónica en cuestión.[6] Si en ésta se considera la construcción íntegra como un «hipogeo», como lo es en efecto, literalmente en ciertos casos y simbólicamente en otros, topamos de nuevo con el simbolismo de la cueva como imagen del «cosmos» en su conjunto.

A este significado general se suma otro más concreto: el conjunto del edificio, considerado de arriba abajo, representa el paso de la unidad principal (a la cual

[3] Si la iglesia tiene la mayoría de las veces planta en forma de cruz latina, conviene observar que esa cruz puede obtenerse por el desarrollo de un cubo desplegando sus caras sobre el plano de la base (cosa expresamente indicada en el simbolismo masónico del *Royal Arch*); la cara de la base, que naturalmente permanece en su posición primitiva, corresponde entonces a la parte central por encima de la cual se eleva la cúpula.

[4] En determinados símbolos de la masonería del *Royal Arch*, el contenido «celeste» del arco de bóveda está formalmente indicado mediante la representación en él de una parte del zodíaco, estando entonces situada en la «clave de bóveda» una de las puertas solsticiales. Esta «puerta» debería ser diferente según se tome el punto en cuestión como una «entrada» o como una «salida», conforme a lo que antes hemos explicado.

[5] En la iniciación masónica, el paso *from square to arch* representa un paso «de la tierra al cielo» (de donde el término de *exaltation* para designar la admisión al grado de *Royal Arch*), es decir, del dominio de los «pequeños misterios» al de los «grandes misterios», con el doble aspecto sacerdotal y regio que estos últimos tienen, pues el título completo correspondiente es *Holy (and) Royal Arch*, aunque, por razones históricas que no hemos de examinar aquí, el «oficio sacerdotal» haya acabado por diluirse ante el «oficio regio». Las formas circular y cuadrada están aludidas también en el compás y la escuadra, que sirven para trazar uno y otro y que se asocian como símbolos de dos principios complementarios, como efectivamente lo son el cielo y la tierra.

[6] El propio emperador, así vestido, representaba al «hombre verdadero», mediador entre el cielo y la tierra, cuyas respectivas potencias une en su propia naturaleza. En este mismo sentido un maestro masón (que debería ser también un «hombre verdadero» si hubiese realizado su iniciación de modo efectivo) «se encuentra siempre entre la escuadra y el compás». Viene a cuento señalar, por último, uno de los aspectos del simbolismo de la tortuga: la parte inferior del caparazón, que es plana, corresponde a la tierra, y la superior, que es comba en forma de cúpula, corresponde al cielo; el animal mismo, entre ambas partes, figura al hombre entre el cielo y la tierra, completando así la «Gran Tríada», que desempeña un papel especialmente importante en el simbolismo de las organizaciones iniciáticas taoístas.

corresponde el punto central o superior de la cúpula, de la cual toda la bóveda no es en cierto modo sino una expansión) al cuaternario de la manifestación elemental.[7] Viceversa, visto de abajo a arriba, es el retorno de esa manifestación a la unidad. Sobre esto, Coomaraswamy recuerda cómo dotado del mismo sentido, el simbolismo védico de los tres *Ribhus*, de la copa (*pâtra*) única de *Twashtri* hicieron cuatro copas (y por supuesto, la forma de la copa es semiesférica, como la del domo). El número ternario, que interviene aquí como intermediario entre el cuaternario y la unidad, significa en este caso que sólo por medio de las tres dimensiones del espacio el «uno» originario puede convertirse en «cuatro». Esto queda reflejado con exactitud en el símbolo de la cruz de tres dimensiones. El proceso inverso está representado por la leyenda del Buda, quien, habiendo recibido cuatro escudillas de limosna de los *Mahârâjas* de los cuatro puntos cardinales, hizo de ellas una sola. Esto indica que, para el ser «unificado», el «Grial» (para emplear el término tradicional occidental, que viene a ser el equivalente de ese *pâtra*) es de nuevo único, como lo era en un principio, es decir, en el punto de partida de la manifestación cósmica.[8]

Antes de proseguir, señalemos que la estructura puede ser también horizontal: a un edificio de forma rectangular se anexiona una parte semicircular en uno de sus extremos, el dirigido hacia el lado al cual se vincule la significación de una correspondencia «celeste», mediante una especie de proyección sobre el plano horizontal de base. Dicho lado, en los casos más conocidos por lo menos, será aquel de donde llega la luz, es decir, el de oriente. El ejemplo más inmediato que se ofrece aquí es el de una iglesia rematada en ábside semicircular. Otro ejemplo puede ser el de la forma completa de un templo masónico: sabemos es que la logia propiamente dicha es un «cuadrado largo», es decir, en realidad, un doble cuadrado, cuya longitud (de oriente a occidente) es el doble de la anchura (de norte a sur);[9] a este doble cuadrado, que es el *Hikal*, se agrega, a oriente, el *Debir*, en forma de hemiciclo;[10] el plano resultante es exactamente el de la «basílica» romana.[11]

Dicho esto, retomemos la estructura vertical: como lo indica Coomaraswamy, ésta debe considerarse íntegramente en relación con un eje central. Lo mismo ocu-

[7] El crucero de una iglesia es igualmente una forma cuaternaria; el simbolismo numérico permanece, pues, el mismo en este caso que en el de la base cuadrada.

[8] Con respecto a *Twashtri* y los tres *Rbihus*, considerados como una tríada de «artesanos», notemos que, en las reglas establecidas por la tradición hindú para la construcción de un edificio, se encuentran en cierto modo los correspondientes de esos personajes en el arquitecto (*sthapati*) y sus tres compañeros o asistentes, el agrimensor (*sûtragrâhi*), el albañil (*vardhakî*) y el carpintero (*takshaka*). Podrían también encontrarse los equivalentes de este ternario en la masonería, donde de modo «inverso», se convierte en el ternario de los «malos compañeros» que matan a Hiram.

[9] Según el *Critias* de Platón, el gran templo de Posidonis, capital de la Atlántida, tenía también por base un doble cuadrado; si se toma como unidad el lado de esa figura, la diagonal del doble cuadrado es igual a $\sqrt{5}$.

[10] En el templo de Salomón, el *Hikal* era el «Sanctum» y el *Debir* era el «Sancta-Sanctorum»

[11] En una mezquita, el *mihrab*, que es un nicho semicircular, corresponde al ábside de una iglesia, e indica igualmente la *qiblah*, es decir, la orientación ritual; pero esta orientación, dirigida hacia un centro que no es un punto definido de la superficie terrestre, varía, naturalmente, según los lugares.

rre en el caso de una cabaña, cuyo techo en forma de domo está sujetado por un poste que une la sumidad del techo con el suelo. También en de ciertos *stûpa* cuyo eje se sitúa en el interior, y a veces incluso se prolonga por lo alto más allá de la cúpula. No es necesario que ese eje esté siempre materialmente presente; tampoco el «eje del mundo» aparece físicamente en ningún lugar; y aquél es imagen de éste. Lo importante es que el centro del suelo de la edificación, es decir, el punto situado directamente debajo de la sumidad de la cúpula, se identifique siempre con el «centro del mundo». Éste no es un «lugar» en el sentido topográfico y literal del término, sino en el sentido trascendente y primordial. Por tanto, puede «tomar cuerpo» en cualquier «centro» regularmente establecido y consagrado. De ahí la necesidad de los ritos que hacen de la construcción de un edificio una verdadera imitación de la formación del mundo.[12] El punto en cuetión es, pues, un verdadero *ómphalos* (*nâbhih prithivyâh*) y en muchísimos casos, allí se ubica el altar o el hogar, según se trate de un templo o de una casa. El altar, por cierto, es en realidad un hogar, e, inversamente, en una civilización tradicional, el hogar debe ser tenido como un verdadero altar doméstico. Simbólicamente, en él se cumple la manifestación de *Agni*. A este respecto recordamos lo dicho acerca del nacimiento del *Avatâra* en el centro de la caverna iniciática, porque es obvio que el significado es idéntico, siendo diferente sólo la aplicación. Cuando se abre un boquete en la cima del domo, por él se esfuma el humo del hogar. Esto amén de tener una razón puramente práctica, como pueden imaginar los modernos, tiene, al contrario, un sentido simbólico muy profundo, que examinaremos a continuación, marcando con mayor precisión el significado exacto de la sumidad del domo en los dos órdenes, «macrocósmico» y «microcósmico».

[12] A veces, la cúpula misma puede no existir en la construcción sin que por ello se altere su sentido simbólico. Nos referimos al tipo tradicional de casa dispuesta en cuadrado en torno a un patio interior: la parte central está entonces a cielo abierto, pero, precisamente, la bóveda celeste misma desempeña en este caso el papel de una cúpula natural. Digamos a este propósito, que hay cierta relación, en una forma tradicional dada, entre la disposición de la casa y la constitución de la familia; así, en la tradición islámica, la disposición cuadrilátera de la casa (que normalmente debería estar enteramente cerrada hacia afuera, abriéndose las ventanas hacia el patio interior) está en relación con la limitación del número de esposas a cuatro como máximo, teniendo, entonces cada una de ellas por dominio propio uno de los lados del cuadrilátero.

XL

La cúpula y la rueda[1]

Es sabido que la rueda generalmente constituye un símbolo del mundo: la circunferencia representa la manifestación, producida por la irradiación del centro. Pasando de lo general a lo concreto, o sea, de la manifestación universal a determinados ámbitos de la misma, la rueda también ofrece posibilidades simbólicas. Destaca entre ellas aquella en que se encuentran asociadas dos ruedas como correspondientes a partes diferentes del conjunto cósmico. Tal es el caso del símbolo del carro, especialmente presente en la tradición hindú. Ananda K. Coomaraswamy lo ha tratado en varias ocasiones, en concreto con motivo del *chhatra* y del *ushnîsha*, en un artículo de *The Poona Orientalist* (número de abril de 1938), en el que nos inspiramos aquí.

En virtud de ese simbolismo, la construcción de un carro es propiamente (al igual que la construcción arquitectónica de que hablábamos antes) la reproducción «artesanal» de un modelo cósmico. Huelga recordar, a este propósito, que los oficios poseen en una civilización tradicional un valor espiritual y un carácter verdaderamente «sagrado», y que por eso pueden servir normalmente de «soporte» a una iniciación. Pues bien, entre las dos construcciones mencionadas se da un puntual paralelismo. Basta observar que el elemento fundamental del carro es el eje (*aksha*, palabra idéntica a *axis*, «eje»), que representa aquí el «eje del mundo» y equivale así al pilar (*skambha*) central de un edificio, sobre el que «descansa» todo lo demás. Poco importa, como dijimos, que ese pilar esté materialmente presente o no. De igual modo, se dice en ciertos textos que el eje del carro cósmico es solamente un «soplo aislante» (*vyâna*) que, ocupando el espacio intermedio (*antaryaksha*), mantiene el cielo y la tierra en sus «lugares» respectivos,[2] y que al tiempo que los separa, los une también como un puente (*sêtu*) posibilitando el paso de

[1] Publicado en *É. T.*, noviembre de 1938.

[2] A esto corresponde exactamente, en la tradición extremo-oriental, la comparación del cielo y de la tierra con las dos planchas de un fuelle. El *antariksha* corresponde además, en la tradición hebrea, al «firmamento en medio de las aguas» que separa las aguas inferiores de las superiores (*Génesis* I, 6); la idea expresada en latín por palabra *firmamentum* corresponde por otra parte al carácter «adamantino» frecuentemente atribuido al «eje del mundo».

uno a otro.[3] Las dos ruedas, situadas en los dos extremos del eje, representan entonces el cielo y la tierra; y el eje se extiende de la una a la otra, así como el pilar central se extiende del suelo al remate de la bóveda. Entre las dos ruedas, y soportada por el eje, está la «caja» (*kosha*) del carro, o carrocería, cuyo suelo corresponde también a la tierra, el armazón lateral al espacio intermedio, y el techo al cielo. Como el piso del carro cósmico es cuadrado o rectangular y el toldo en forma de bóveda, topamos también aquí con la estructura arquitectónica estudiada anteriormente.

Si se consideran las dos ruedas como representaciones del cielo y de la tierra, podría quizás objetarse que, siendo ambas igualmente circulares, no se da la diferencia de formas geométricas que habitualmente representan a uno y otra. Habrá que responder que cambia el punto de vista, y que, la forma circular es también símbolo de las revoluciones cíclicas a que está sometida toda manifestación, tanto «terrestre» como «celeste». Hay, con todo, un atisbo de diferencia entre ambas si se concibe plana la rueda «terrestre» y la «celeste» como segmento de esfera, al estilo del domo.[4] Semejante concepción puede parecer forzada a primera vista; sin embargo, existe un objeto simbólico que une en sí la estructura de la rueda y la del domo. Este objeto, de indudable contenido «celeste,» es la sombrilla (*chhatra*); sus varillas son manifiestamente similares a los rayos de la rueda, y, como éstos se reúnen en el cubo, aquéllas se reúnen igualmente en una pieza central (*kárnikā*) que las soporta y que se describe como un «globo perforado»: el eje, es decir, el mango de la sombrilla, atraviesa esta pieza central, tal como el eje del carro penetra en el cubo de la rueda; y la prolongación de ese eje más allá del punto de encuentro de las varillas o de los rayos corresponde, además, a la del eje de un *stûpa*, en el caso en que el eje de ésta se eleva en forma de mástil por encima de la cumbre del domo. Por otra parte, es evidente que la sombrilla, a tenor de su uso, no es sino el equivalente «portátil», por decirlo de algún modo, de un techo abovedado.

En virtud de su simbolismo «celeste», la sombrilla es una de las insignias de la realeza; es, incluso, hablando con propiedad, un emblema del *Chakravartî* o monarca universal.[5] Si se atribuye también a los soberanos ordinarios, es sólo en cuanto representantes de aquél en sus respectivos reinos, participando así de su naturaleza y de su función cósmica.[6] Por una estricta aplicación del sentido inverso de la analogía, la sombrilla, en su uso ordinario en el «mundo de abajo», es una protección contra la luz, mientras que, en cuanto imagen del cielo, sus varillas son,

[3] Se encuentran aquí con meridiana claridad los dos significados complementarios del *barzakh* de la tradición islámica.

[4] Esta diferencia de forma es la que existe entre las dos partes, superior e inferior, del caparazón de la tortuga, cuyo simbolismo equivalente hemos explicado ya.

[5] Recordaremos, a este respecto, que la designación misma de *Chakravartî* atañe al simbolismo de la rueda.

[6] Hemos aludido anteriormente a la función cósmica reconocida al emperador por la tradición extremo-oriental; es obvio que aquí se trata de lo mismo. Y, en conexión con lo que acabamos de decir sobre el sentido de la sombrilla, subrayaremos cómo en China el cumplimiento de los ritos que configuran el «culto del cielo» estaba reservado en exlusiva al emperador.

por el contrario, rayos de luz. En este sentido, claro está, hay que tomarla cuando es atributo de realeza. Algo parecido sucede con el *ushnîsha*, entendido en su sentido primitivo de «tocado»: éste tiene comúnmente por función proteger contra el calor, pero, como símbolo del sol, representa lo que irradia el calor (la propia etimología de la palabra *ushnîsha* alberga este doble sentido). Es más, conforme a su sentido «solar» el *ushnîsha* (que es propiamente un turbante y puede ser también una corona, lo que en el fondo es la misma cosa) constituye, al igual que la sombrilla, una insignia de la realeza. Ambos están asociados al carácter de «gloria» inherente a dicho rango, en vez de responder a una simple necesidad práctica, como en el hombre ordinario.

Por otra parte, mientras que el *ushnîsha*[7] envuelve la cabeza, la sombrilla se identifica con la cabeza misma. En su correspondencia «microcósmica», en efecto, representa el cráneo y la cabellera. A propósito, en el simbolismo de las diversas tradiciones, los cabellos representan muy a menudo rayos luminosos. En la antigua iconografía búdica, el conjunto constituido por las huellas de pisadas, el altar o el trono[8] y la sombrilla correspondientes respectivamente a la tierra, al espacio intermedio y al cielo, figura de modo completo el cuerpo cósmico del *Mahâpurusha* u «hombre universal».[9] Asimismo, el domo, en casos como el del *stûpa*, es también, en ciertos aspectos, una representación del cráneo humano.[10] Esta observación reviste particular importancia ya que el hueco por el que pasa el eje, ya se trate del domo o de la sombilla, corresponde en el ser humano al *Brahma-randhra*. Ya tendremos ocasión de tratar con mayor amplitud este punto.

[7] En la tradición islámica, el turbante, considerado como marca distintiva del *sheikh* (sea en el orden exotérico o en el esotérico) se designa corrientemente como *tâj el-Islâm*; es, pues, una corona (*tâj*), que en este caso constituye un signo, no del poder temporal, como la de los reyes, sino de una autoridad espiritual. Recordemos asimismo con motivo de la relación entre la corona y los rayos solares, el estrecho parentesco existente entre su simbolismo y el de los cuernos, del cual ya hemos hablado.

[8] El trono, en cuanto asiento, es en cierto sentido equivalente a un altar, siendo éste el asiento de *Agni*; el carro cósmico es también conducido por *Agni*, o por el sol, que tiene entonces por asiento la «caja» del carro. Por cuanto a la relación entre el «eje del mundo» y el *antariksha*, puede observarse además que, cuando el altar o el hogar va situado debajo del vano central de la bóveda de un edificio, la «columna de humo» de *Agni* que se eleva y sale por dicho vano representa el «eje del mundo».

[9] Cabe también, a este respecto, referirse a la descripción del cuerpo «macrocósmico» de *Vaishwânara*, en la cual el conjunto de las esferas luminosas celestes se asimila a la parte superior de la cabeza, es decir, a la bóveda craneal (véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XII).

[10] Ananda K. Coomaraswamy nos señala que la misma observación se aplica a los «túmulos» prehistóricos, cuya forma parece haber imitado a menudo intencionalmente la del cráneo. Como, por otra parte, el «túmulo» o el montículo es una imagen artificial de la montaña, habrá que atribuir a ésta el mismo significado. Es interesante advertir, a propósito, que *Golgotha* significa precisamente «cráneo», al igual que la palabra *Calvarium* que es su traducción latina. Según una leyenda que estuvo en vigor en la Edad Media, pero cuyo origen puede remontarse mucho más lejos, esa designación se referiría al cráneo de Adán, quien habría sido enterrado en ese lugar (que, en un sentido esotérico, se identificaría con la montaña misma), y esto nos remite al tema del «hombre universal». Ese cráneo es el figurado a menudo al pie de la cruz; y sabido es que ésta constituye otra representación del «eje del mundo».

XLI

La puerta estrecha[1]

En su estudio sobre el simbolismo del domo, Ananda K. Coomaraswamy señalaba un punto particularmente digno de atención en lo que concierne a la representación tradicional de los rayos solares y su relación con el «eje del mundo»: en la tradición védica, el sol está siempre en el centro del universo y no en su punto más alto, aunque, desde un punto cualquiera, parezca situado en la «punta del árbol».[2] Cosa ésta fácil de comprender si se considera el universo bajo el símbolo de la rueda, pues entonces el sol se encuentra en el centro de ésta y las vicisitudes existenciales en su circunferencia.[3] Desde cualquier punto de esta última, el «eje del mundo» es a la vez un radio del círculo y un rayo de sol, y pasa geométricamente a través del sol para prolongarse más allá del centro y completar el diámetro.

Pero esto no es todo: el «eje del mundo» es también un «rayo solar» cuya prolongación no admite ninguna representación geométrica. Se trata aquí de la fórmula según la cual el sol se describe como dotado de siete rayos; seis de ellos opuestos dos a dos, forman el *trivid vajra*, esto es, la cruz de tres dimensiones; los que corresponden al cenit y al nadir coinciden con nuestro «eje del mundo» (*skambha*), mientras que los que corresponden al norte y al sur, al este y al oeste, determinan la extensión de un «mundo» (*loka*) figurado por un plano horizontal. En cuanto al «séptimo rayo», que pasa a través del sol, pero en otro sentido que el antes indicado, para conducir a los mundos suprasolares (considerados como el dominio de la «inmortalidad»), corresponde propiamente al centro y, por consiguiente, no puede ser representado sino por la intersección misma de los brazos de la cruz de tres dimensiones.[4] Su prolongación allende el sol no es representable en

[1] Publicado en *É. T.*, diciembre de 1938.

[2] Hemos indicado en otras oportunidades la representación del sol, en diferentes tradiciones, como el fruto del «árbol de vida».

[3] Esta posición central y, por consiguiente, invariable del sol le da aquí el carácter de un verdadero «polo», a la vez que lo sitúa constantemente en el cenit con respecto a cualquier punto del universo.

[4] Nótese que en las representaciones simbólicas del sol de siete rayos, en especial en antiguas monedas indias, aunque esos rayos no estén todos trazados en disposición circular en torno al disco central, el «séptimo rayo» se distingue de los otros por una forma netamente diferente.

modo alguno, y esto responde precisamente a su carácter «incomunicable» e «inexpresable». Desde nuestro punto de vista, y desde el de todo ser situado en la «circunferencia» del universo, ese rayo termina en el sol y se identifica en cierto modo con él en tanto que centro, pues nadie puede ver a través del disco solar por medio físico o psíquico alguno. Ese paso «allende el sol» (que es la «última muerte» y el paso a la «inmortalidad» verdadera) no es posible sino en el orden puramente espiritual.

Veamos ahora qué relación guarda esto con otros símbolos ya explicados. Merced a ese «séptimo rayo» el sol está directamente comunicado con el «corazón» de todo ser particular. Es, pues, el «rayo solar» por excelencia, el *sushumna* merced al cual esa conexión se establece de modo constante e invariable.[5] Es asimismo el *sutrâtmâ* que une los distintos estados del ser entre sí y con su centro absoluto.[6] Para quien ha retornado al centro de su propio ser, ese «séptimo rayo» coincide necesariamente con el «eje del mundo», y para él «el sol se levanta siempre en el cenit y se pone en el nadir».[7] Así, aunque el «eje del mundo» no sea actualmente ese «séptimo rayo» para un ser cualquiera situado en tal o cual punto particular de la circunferencia, virtualmente sí lo es, en el sentido de que tiene la posibilidad de identificarse con él por medio de ese retorno al centro, sea cual fuere el estado de existencia en que ese retorno se efectúe. Podría decirse también que ese «séptimo rayo» es el único «eje» verdaderamente inmutable, el único que, desde el punto de vista universal, merece de veras ese nombre. Asimismo, todo «eje» particular, relativo a una situación contingente, no es realmente «eje» sino en virtud de esa posibilidad de identificación con él.

Esto es, en definitiva, lo que da toda su significación a cualquier representación simbólicamente localizada del «eje del mundo»; por ejemplo, aquella que hemos considerado antes en la estructura de los edificios construidos según reglas tradicionales, y en especial de aquellos que están coronados por un techo en forma de cúpula, pues precisamente a este tema de la cúpula o el domo debemos volver ahora.

El eje, ya esté figurado materialmente en forma de árbol o de pilar central, ya esté representado por la llama ascendente y la «columna de humo» de *Agni* en el caso en que el centro del edificio está ocupado por el altar o el hogar,[8] siempre termina exactamente en la cima del domo; a veces, según lo hemos indicado ya, lo atraviesa y se prolonga más allá en forma de mástil, o, por citar un símbolo equivalente, como el mango de la sombrilla. La cima del domo se identifica con el

[5] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XX.

[6] A esto se refiere, en la tradición islámica, uno de los sentidos de la palabra *es-sirr*, literalmente «el secreto», que designa lo más íntimo de un ser, y a la vez su relación directa con el «centro» supremo, en razón de ese carácter de «incomunicabilidad» al que acabamos de aludir.

[7] *Chhâdogya-Upanishad*, Prapâthaka 3°, Khanda 8°, shruti 10.

[8] En el caso, ya señalado, de una habitación dispuesta en torno a un patio interior a cielo abierto (y sin recibir otra luz que la de ese lado interno), el centro del patio está ocupado a veces por una fuente; ésta representa entonces la «fuente de vida», que mana del pie del «árbol del medio» (aunque, como es lógico, el árbol pueda no estar materialmente presente).

cubo de la rueda celeste del «carro cósmico»; y, como hemos visto que el centro de esta rueda está ocupado por el sol, resulta que el paso del eje por ese punto representa el consabido paso «allende el Sol» y a través de él. Lo mismo ocurre cuando, ausente materialmente el eje, el domo está perforado con un vano circular (por el que escapa, en el caso recién mencionado, el humo del hogar situado debajo): ese vano es una representación del disco solar en cuanto «ojo del mundo», y por él se efectúa la salida del «cosmos», según lo hemos explicado en los estudios dedicados al simbolismo de la cueva.[9] De todos modos, por ese orificio central, y sólo por él, puede el ser acceder al *Brahma-loka*, que es un ámbito esencialmente «extracósmico».[10] Es asimismo la «puerta estrecha» que, en el simbolismo evangélico, da acceso al «reino de Dios».[11]

No resulta costoso descubrir la correspondencia «microcósmica» de esta «puerta solar» sobremanera si se recuerda la similitud del domo con el cráneo humano, anteriormente sugerida. La cumbre del domo es la «coronilla» de la cabeza, es decir, el punto donde termina la «arteria coronal» sutil o *sushumnâ*, que está en la prolongación directa del rayo solar llamado igualmente *sushumnâ*, y que no es en realidad, al menos virtualmente, sino su porción axial «intrahumana», por decirlo de algún modo. Este punto es el orificio llamado *Brahma-randhra*, por el cual escapa el espíritu del ser en vías de liberación, cuando se han roto los vínculos que lo unían al compuesto corpóreo y psíquico humano (en tanto que *jîvâtmâ*).[12] Es obvio que esta vía está exclusivamente reservada al caso del ser «cognoscente» (*vidwân*), para quien el «eje» se ha identificado efectivamente con el «séptimo rayo», y que desde entonces está presto para salir definitivamente del «cosmos», pasando «allende el sol».

[9] Entre los indios de América del Norte, que parecen haber conservado más elementos tradicionales perfectamente reconocibles de lo que generalmente se cree, los diferentes «mundos» se representan a menudo como una serie de cuevas superpuestas, y los seres pasan de uno a otro subiendo a lo largo de un árbol central. Lógicamente, nuestro mundo es una de esas cuevas, con el cielo por bóveda.

[10] A este respecto, parece oportuno mencionar las descripciones del *dêvâ-yâna*, del cual el *Brahma Loka* es el punto de llegada «allende el sol» (véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXI).

[11] En el simbolismo del tiro con arco, el centro del blanco tiene idéntico significado. No insistimos aquí sobre este asunto, recordaremos sólo que la flecha es también un símbolo «axial» y además una de las figuras más frecuentes del «rayo solar». En ciertos casos, se ata un hilo a la flecha, junto con la cual atravesará el blanco. Esto evoca la figura evangélica del «ojo de la aguja», y el símbolo del hilo (*sûtra*) se encuentra también en el término *sûtrâtmâ*.

[12] Recuérdese el rito de trepanación póstuma, cuya existencia se ha constatado en muchas sepulturas prehistóricas, y que incluso ha pervivido en épocas más recientes entre ciertos pueblos. Por otra parte, en la tradición cristiana, la tonsura de los sacerdotes, cuya forma es también la del disco solar y la del «ojo» de la cúpula, se refiere manifiestamente al mismo simbolismo ritual.

XLII

El octógono[1]

Retomemos el tema del simbolismo, común a la mayoría de las tradiciones, de los edificios constituidos por una base de sección cuadrada coronada por un domo, o por una cúpula más o menos semiesférica. Las formas cuadradas o cúbicas se refieren a la tierra, y las formas circulares o esféricas al cielo, cuyo significado es obvio. La tierra y el cielo no designan allí únicamente los dos polos entre los cuales se produce toda la manifestación (tal y como sucede en la Gran Tríada extremo-oriental) sino que comprenden también (en paralelo con el *Tribhuvana* hindú) los aspectos de dicha manifestación más próximos a los polos respectivos, o sea: el mundo terrestre y el mundo celeste. Hay un punto sobre el cual hemos tenido oportunidad de insistir anteriormente, pero que merece tomarse en consideración: como el edificio constituye la plasmación de un «modelo cósmico», el conjunto de su estructura, si se redujera exclusivamente a esas dos partes, sería incompleto en el sentido de que, en la superposición de los «tres mundos», faltaría un elemento correspondiente al «mundo intermedio». De hecho, este elemento existe también, pues el domo o la bóveda circular no puede reposar directamente sobre la base cuadrada, y para permitir el paso de uno a otra hace falta una forma de transición que sea, en cierto modo, intermedia entre el cuadrado y el círculo, forma que generalmente es la del octógono.

Esta forma octogonal está real y verdaderamente, desde el punto de vista geométrico, más próxima al círculo que al cuadrado, pues un polígono regular se acerca tanto más al círculo cuanto mayor es el número de sus lados. En efecto, el círculo puede considerarse como el límite hacia el cual tiende un polígono regular cuando su número de lados crece indefinidamente; y se ve netamente aquí el carácter del límite, entendido en sentido matemático: no es el último término de la serie que a él tiende, sino que está fuera de esa serie, pues, por grande que sea el número de lados de un polígono, éste nunca llegará a confundirse con el círculo, que es, por definición, distinto a los polígonos.[2] Por otra parte, cabe señalar que, en

[1] Publicado en *É. T.*, julio-agosto de 1949.

[2] Véase *Les Principes du calcul infinitésimal*, cap. XII y XIII.

la serie de los polígonos obtenidos partiendo del cuadrado y duplicando cada vez el número de lados, el octógono es el primero.[3] Es, pues, el más simple de todos estos polígonos, y al mismo tiempo puede considerarse como representativo de toda esa serie.

Desde el punto de vista del simbolismo cósmico en su aspecto espacial, la forma cuaternaria, es decir, la del cuadrado cuando se trata de polígonos, está, naturalmente, en relación con los cuatro puntos cardinales y sus correspondencias tradicionales diversas. Para obtener la forma octogonal, hay que considerar además, entre los cuatro puntos cardinales, los cuatro puntos intermedios,[4] que forman con aquéllos un conjunto de ocho direcciones, aquellas que diversas tradiciones designan como «los ocho vientos».[5] A propósito de los «vientos»: en el ternario védico de las «deidades» que presiden los tres mundos, *Agni*, *Vâyu* y *Aditya*, es *Vâyu*, precisamente a quien corresponde al mundo intermedio. A este respecto, en lo que concierne a las dos partes, inferior y superior, del edificio, que representan el mundo terrestre y el celeste, según habíamos explicado, cabe señalar que el hogar o el altar, situado normalmente en el centro de la base, corresponde evidentemente a *Agni* y que el «ojo» que se encuentra en la sumidad del domo figura la «puerta solar» y le corresponde a *Aditya*. Además, *Vâyu*, en cuanto se identifica con el «hálito vital», está manifiestamente en relación inmediata con el dominio psíquico o manifestación sutil, lo que justifica de modo aún más cabal esa correspondencia, tanto en el orden «macrocósmico» como en el «microcósmico».

En la construcción, la forma del octógono puede obtenerse de diferentes modos. Suele hacerse por medio de ocho pilares que soportan la bóveda; encontramos un ejemplo en China en el caso del *Ming-tang*,[6] cuyo «techo redondo está soportado por ocho columnas que reposan sobre una base cuadrada, como la tierra, pues, para realizar esta cuadratura del círculo, que va de la unidad celeste de la bóveda al cuadrado de los elementos terrestres, es menester pasar por el octógono, que se halla en relación con el mundo intermedio de las ocho direcciones, de las ocho puertas y de los ocho vientos».[7] El simbolismo de las «ocho puertas» mencionado en este texto, se explica por el hecho de que la puerta es esencialmente un lugar de paso, y representa como tal la transición de un estado a otro, especialmente de un estado «exterior» a otro «interior» (al menos en parte, ya que el dístico «exterior» / «interior» es siempre parangonable al dístico «mundo terrestre» / «mundo celeste»).

[3] O el segundo, si se cuenta el cuadrado mismo como primer término; pero, si se habla de la serie de los intermedios entre el cuadrado y el círculo como hacemos aquí, el octógono es el que está realmente en primer término.

[4] Cuando los puntos cardinales se ponen en correspondencia con los elementos corpóreos, los puntos intermedios corresponden a las cualidades sensibles: cálido y frío, seco y húmedo.

[5] En Atenas la «torre de los vientos» era octogonal. Notemos, de paso, el carácter singular de la expresión «rosa de los vientos», que se emplea corrientemente sin prestarle atención: en el simbolismo rosacruz, *Rosa Mundi* y *Rota Mundi* eran expresiones equivalentes, y la *Rosa Mundi* se representaba precisamente con ocho rayos, correspondientes a los elementos y a las cualidades sensibles.

[6] Véase *La Grande Triade*, cap. XVI.

[7] Luc Benoist, *Art du monde*, pág. 90.

En el cristianismo, la forma octogonal era la de los antiguos baptisterios, y pese al olvido o la negligencia del simbolismo desde la época del Renacimiento, consta todavía hoy en el cuenco de las fuentes bautismales,[8] lugar asimismo de paso o transición. En los primeros siglos, el baptisterio estaba situado fuera de la iglesia, y sólo podían entrar aquellos que habían recibido el bautismo. El hecho de que las fuentes hayan sido luego trasladadas al interior de la iglesia, aunque siempre cerca de la entrada, en nada cambia su significación. En cierto sentido, la iglesia está, con respecto al exterior, en una correspondencia que es como una imagen de la del mundo celeste con respecto al mundo terrestre, y el baptisterio, por el cual hay que pasar para ir de uno a otro, corresponde por eso mismo al mundo intermedio. Correspondencia que acentúa el carácter del rito que allí se celebra, a saber: una regeneración que se verifica en el dominio psíquico, es decir, en los elementos del ser que pertenecen por naturaleza a ese mundo intermedio.[9]

Con respecto a las ocho direcciones, hemos descubierto una concordancia entre las diferentes formas tradicionales que, aunque cae fuera del tema, nos parece demasiado digna de atención para abstenernos de citarla: Luc Benoist señala[10] que «en el *Scivias* de Santa Hildegarda, el trono divino que rodea los mundos está representado por un círculo sostenido por ocho ángeles». Ahora bien, ese «trono que rodea el mundo» es fiel traducción de la expresión árabe *El-Arsh El-Muhît*. En la tradición islámica consta una representación idéntica en la que ese trono está igualmente sostenido por ocho ángeles (que, según lo hemos explicado en otro lugar,[11] corresponden a la vez a las ocho direcciones del espacio y a grupos de letras del alifato árabe). Hay que reconocer que tal «coincidencia» es ciertamente sorprendente. Aquí, ya no se trata del mundo intermedio, a menos que pueda decirse que la función de esos ángeles establece una conexión entre ese mundo y el celeste. De cualquier modo, a tenor del texto bíblico según el cual Dios «hace de los vientos sus mensajeros»[12] y habida cuenta de que los ángeles son literalmente los «mensajeros» divinos, ese simbolismo guarda al menos cierta afinidad con el precedente.

[8] Ibíd., pág. 65.

[9] Al bendecir el agua, el sacerdote traza sobre la superficie, con su aliento, un signo con la forma de la letra griega *psi*, inicial de la palabra *psyché*, lo cual es muy significativo a ese respecto, pues, el influjo al cual el agua consagrada sirve de vehículo debe operar en el orden psíquico. Es palpable la conexión de ese rito con el «soplo vital» del que hablábamos poco antes.

[10] *Op. cit*, pág. 79.

[11] «Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe», en *É. T.*, agosto-septiembre de 1938.

[12] *Salmo* CIV, 4.

XLIII

La «piedra angular»[1]

El simbolismo de la «piedra angular», en la tradición cristiana, se basa en el siguiente texto: «La piedra que los constructores habían rechazado se ha convertido en piedra angular», literalmente «en cabeza de ángulo» (*caput anguli*).[2] Lo extraño es que este simbolismo casi siempre se interpreta mal, a causa de una confusión muy frecuente entre esa «piedra angular» y la «piedra fundamental», a la cual se refiere este otro texto, más conocido aún: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella».[3] Tal confusión es extraña, decimos, porque desde el punto de vista cristiano equivale de hecho a confundir a san Pedro con Cristo, que es el expresamente designado como la «piedra angular», tal como enseña san Pablo, quien la distingue netamente de los «fundamentos» del edificio: «(sois) edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra angular (*summo angulare lapide*) el mismo Cristo Jesús, en la cual todo el edificio, armónicamente trabado, se alza hasta ser templo santo en el Señor, en el cual también vosotros sois juntamente edificados (*coedificamini*) para ser morada de Dios en el Espíritu».[4] Si la confusión fuese moderna no causaría gran extrañeza, pero como se halla desde tiempos remotos en los que no es posible atribuirla pura y simplemente a ignorancia del simbolismo, nos vemos obligados preguntarnos si en realidad no se trataría más bien, en el origen, de una «sustitución» intencionada, explicable por el papel de san Pedro como «sustituto» o «vicario» de Cristo (*vicarius*, correspondiente en este sentido al árabe *khalîfah*). De ser así, tal forma de «velar» el simbolismo de la «piedra angular» parecería indicar que creían ver en ella algo de misterioso. Se verá enseguida que tal suposición está lejos de ser injustificada.[5] Sea como fuere y ateniéndonos a la lógi-

[1] Publicado en *É. T.*, abril-mayo de 1940.

[2] *Salmo* CXVIII, 22; *San Mateo* XXI, 42; *San Marcos* XII, 10; *San Lucas* XX, 17.

[3] *San Mateo* XVI, 18.

[4] *Carta a los Efesios* II, 20-22.

[5] La «sustitución» pudo haber sido favorecida también, por la similitud fónica existente entre el nombre hebreo *Kephas*, que significa «piedra», y la palabra griega *kephalê*, «cabeza»; pero no hay entre ambos vocablos otra relación, y el fundamento de un edificio no puede identificarse, evidentemente,

ca, identificar las dos piedras es imposible si se examinan con detenimiento los textos citados. La «piedra fundamental» es aquella que se coloca primero, al comenzar la construcción de un edificio (y por eso se la llama también «primera piedra»);[6] ¿cómo, pues, podría ser rechazada mientras dura la construcción? Para que esto pueda ocurrir, es necesario que la «piedra angular» sea tal que no pueda encontrar aún su ubicación. En efecto, según veremos, no puede encontrarla más que al acabarse el edificio; entonces es cuando se convierte realmente en «cabeza de ángulo».

En el artículo ya señalado,[7] Ananda Coomaraswamy destaca que la intención del texto de san Pablo es representar a Cristo como el único principio del cual depende todo el edificio de la Iglesia, y agrega que «el principio de una cosa no es ni una de sus partes entre las restantes ni la totalidad de sus partes, sino aquello en que reduce todas las partes a una unidad sin composición». La «piedra fundamental» (*foundation-stone*) puede ser llamada adecuadamente «piedra de ángulo» (*corner-stone*), como habitualmente se hace al estar situada en un ángulo o en una esquina (*corner*) del edificio.[8] Pero no es única, pues el edificio tiene necesariamente cuatro ángulos. Si se quiere hablar de la «primera piedra», ésta no difiere en nada de las piedras basales de los demás ángulos, salvo por su situación.[9] No se distingue ni por su función ni por su forma, puesto que es uno de cuatro soportes iguales entre sí. Podría decirse que una cualquiera de las cuatro *corner-stones* «refleja» en cierto modo el principio dominante del edificio, pero no podría de ninguna manera ser considerada ese principio mismo.[10] Ahora bien, si realmente se tratara de esto, ni siquiera podría hablarse lógicamente de la «piedra angular», pues, de hecho, habría cuatro. Lógicamente estamos ante algo esencialmente diferente de la *corner-stone* entendida en el sentido corriente de «piedra fundamental», donde ambas tienen en común solamente el carácter de pertenecer al mismo simbolismo «arquitectónico».

---

con su «cabeza», es decir, con su cumbre, lo que equivaldría a invertir el edificio por completo. Por otra parte, cabría preguntarse también si esa «inversión» no tiene alguna correspondencia simbólica con la crucifixión de san Pedro, cabeza abajo.

[6] Esta piedra debe situarse en el ángulo nordeste del edificio. Cabe distinguir, en el simbolismo de san Pedro, varios aspectos o funciones a las cuales corresponden «situaciones» diferentes, pues, en cuanto *janitor*, su lugar está en occidente, donde se encuentra la entrada de toda iglesia orientada regularmente. Es más, san Pedro y san Pablo son también considerados las dos «columnas» de la Iglesia, y llevan entonces como atributos uno las llaves y el otro la espada, en la actitud de dos *dwārapālas*.

[7] Eckstein, en la revista *Speculum*, enero de 1939.

[8] En este estudio nos veremos obligados a referirnos a menudo a los términos «técnicos» ingleses, porque, pertenecientes primitivamente al lenguaje de la antigua masonería operativa, han sido conservados en su mayoría en los rituales de la *Royal Arch Masonry* y de los grados accesorios vinculados con ella, rituales de los que no existe equivalente en nuestra lengua; y se verá que algunos de esos términos son de traducción muy difícil.

[9] Según el ritual operativo, esta «primera piedra» es, ya lo hemos dicho, la del ángulo nordeste. Las piedras de los otros ángulos se colocan posterior y sucesivamente según el sentido del curso aparente del sol, es decir, en este orden: sudeste, suroeste, noroeste.

[10] Esta «reflexión» está evidentemente relacionada de modo directo con la sustitución mencionada antes.

Acabamos de aludir a la forma de la «piedra angular», y en efecto constituye un punto particularmente importante, porque esta piedra tiene una forma especial y única, que la diferencia de todas las demás. No sólo no puede encontrar su lugar en el curso de la construcción, sino que ni los albañiles conocen cuál es su destino; si lo supieran, es evidente que no la rechazarían y la reservarían hasta el final. Pero se preguntan «¿qué hacemos con esta piedra?»; al no dar con respuesta satisfactoria, deciden, creyéndola inutilizable, «arrojarla entre los escombros» (*to heave it over among the rubbish*).[11] El destino de esa piedra sólo puede ser comprendido por otra categoría de constructores, que en ese estadio no intervienen aún: son los que han pasado «de la escuadra al compás» (en esta expresión se encierran las formas geométricas susceptible de ser trazadas por esos instrumentos, es decir, la forma cuadrada y la circular, que general simbolizan, como sabemos, la tierra y el cielo). La forma cuadrada corresponde a la base del edificio, y la circular a su parte superior, que en este caso, debe estar constituida por un domo o una bóveda.[12] En efecto, la «piedra angular» es real y verdaderamente una «clave de bóveda» (*keystone*). A. Coomaraswamy dice, con razón, que, para precisar el sentido genuino de la expresión «se ha convertido en la cabeza del ángulo» (*is become the head of the corner*), habría que traducir *is become the keystone of the arch*. Esa piedra tanto por su forma como por su ubicación, es única en todo el edificio. No puede ser de otra manera si ha de simbolizar el principio del que depende todo. Quizá cause asombro que esta representación del principio se sitúe en la construcción en último lugar; ahora bien, la cosa se aclara si se considera que todo el entramado de la construcción está ordenado a ella (san Pablo lo expresa diciendo que «en ella todo el edificio se alza hasta ser templo santo en el Señor»), y en ella encuentra finalmente su unidad. Hay aquí también una aplicación de la analogía, ya explicada por nosotros en otras oportunidades, entre el «primero» y el «último» o el «principio» y el «fin»: la construcción es figura de la manifestación, en la cual el Principio aparece como cumplimiento último. Precisamente en virtud de dicha analogía la «primera piedra» o «piedra fundamental» puede considerarse como un «reflejo» de la «última piedra», que es la verdadera «piedra angular».

El equívoco contenido en una expresión tal como *corner-stone* estriba en definitiva en las diversas acepciones del término «ángulo». Coomaraswamy señala que, en diferentes lenguas, las palabras que significan «ángulo» están a veces en relación con otras que significan «cabeza» y «extremidad». En griego, *kephalê*, «cabeza» y, en arquitectura, «capitel» (*capitulum*, diminutivo de *caput*), no puede aplicarse sino a lo más alto. Pero *akros* (sánscrito *agra*) puede indicar un extremo en cualquier dimensión, es decir, en el caso de un edificio, esta palabra designa ora lo más alto, ora cualquiera de los cuatro ángulos o esquinas (la palabra correspon-

[11] La expresión *To heave over* es bastante singular, y al parecer inusitada en ese sentido en inglés moderno. Podría significar «levantar» o «elevar», pero, según el resto de la frase citada, es claro que se aplica aquí el hecho de «arrojar» la piedra rechazada.

[12] Esta distinción es, en otros términos, la de la *Square Masonry* y la *Arch Masonry*, que, por sus respectivas relaciones con la «tierra» y el «cielo», o con las partes del edificio que las representan, están puestas aquí en correspondencia con los «pequeños misterios» y los «grandes misterios» respectivamente.

diente en francés, *coins*, está etimológicamente emparentada con el griego *gônia*, «ángulo»). Más importante, desde el punto de vista de los textos relativos a la «piedra angular» en la tradición judeocristiana, es la consideración de la palabra hebrea que significa «ángulo»: esa palabra es *pinnah*, y se encuentra en las expresiones *eben pinnah*, «piedra angular», y *rosh pinnah*, «cabeza de ángulo». Es significativo que, en sentido figurado, la misma palabra se emplea para significar «jefe»: una expresión que designa a los «jefes del pueblo» (*pinnôt ha-am*) está literalmente traducida en la Vulgata por *anguli populorum*.[13] Un «jefe» o «caudillo» es etimológicamente el «cabeza» (*caput*), y *pinnah* se relaciona, por su raíz, con *pnê*, que significa «faz». La estrecha relación entre las ideas de «cabeza» y de «faz» es evidente; además, el término «faz» pertenece a un simbolismo muy difundido, que merecería estudio aparte.[14] En conexión con todo esto está también la idea de «punta» (que se encuentra en el sánscrito *agra*, el griego *ákros*, el latín *acer* y *acies*). Ya hemos hablado del simbolismo de las puntas con motivo de las armas y los cuernos,[15] y hemos visto cómo atañe a la idea de extremidad, y más en concreto a la de extremidad superior, es decir, al punto más elevado o sumidad. Todas estas relaciones vienen a confirmar lo dicho acerca de la ubicación de la «piedra angular» en la cumbre del edificio: aun si hay otras «piedras angulares» en el sentido más general de la expresión,[16] sólo aquélla es en realidad «*la* piedra angular» por antonomasia.

Encontramos otros matices interesantes en las distintas acepciones de la palabra árabe para esquina: *rukn*;* esta palabra, al designar los extremos de una cosa, es decir, sus partes más retiradas y, por consiguiente, más escondidas (*recondita et abscondita*, podría decirse en latín), toma a veces un sentido de «secreto» o «misterio». Su plural *arkân* cabe parangonarlo con el latín *arcanum*, que tiene idéntico sentido, y sorprendente semejanza. Al menos, el uso del término «arcano» en lenguaje de los hermetistas denota la influencia directa de esa palabra árabe.[17] Además, *rukn* significa también «base» o «fundamento», lo que nos reconduce a la *corner-stone* entendida como la «piedra fundamental». En la terminología alquímica,

[13] *I Samuel* XIV, 38; la versión griega de los *Setenta* emplea igualmente aquí la palabra *gônia*.

[14] Véase A. M. Hocart, *Les Castes*, págs. 151-54, acerca de la expresión «caras de la tierra» empleada en las islas Fiji para designar a los jefes. — La palabra griega *Karai* servía, en los primeros siglos del cristianismo, para designar las cinco «caras» o «cabezas» de la Iglesia, es decir, los cinco patriarcados principales, cuyas iniciales reunidas formaban precisamente esa palabra: Constantinopla, Alejandría, Roma, Antioquía, Jerusalén.

[15] Cabe advertir que la palabra inglesa *corner* es evidentemente un derivado de *corne* [francés, «cuerno»].

[16] En este sentido, las cuatro piedras angulares no existen solamente en la base, sino también en un nivel cualquiera de la construcción. Esas piedras poseen una forma común, rectilínea y rectangular (es decir, talladas *on the square*, pues la palabra *square* tiene la doble acepción de «escuadra» y de «cuadrado»), contrariamente a lo que ocurre con *keystone* de sentido unívoco.

* *Rukn*, en castellano dio lugar a «rincón» (N de los T.)

[17] Podría resultar de interés investigar si puede existir un parentesco etimológico real entre la palabra árabe y la latina, incluso en el uso antiguo de esta última (por ejemplo, en la *disciplina arcani* de los cristianos de los primeros tiempos), o si se trata sólo de una «convergencia» producida ulteriormente, entre los hermetistas medievales.

el-arkân, cuando esta voz se emplea sin precisar más, son los cuatro elementos, es decir, las «bases» elementales del universo, en clara similitud con las piedras basales de los cuatro ángulos de un edificio, pues sobre ellos se levanta en cierto modo todo el mundo corpóreo (representado también por el cuadrado).[18] Henos una vez más ante al simbolismo que nos ocupa. En efecto, amén de esos cuatro *arkân* o elementos «básicos», hay un quinto *rukn*, el quinto elemento o «quintaesencia» (es decir el éter, *el-athîr*). Éste no se sitúa en el mismo «plano» que los otros, pues no es simplemente una base como ellos, sino el principio mismo de este mundo.[19] Está representado, pues, por el quinto «ángulo» del edificio, que es su cima. A este «quinto», que es en realidad el «primero», le es propia la designación de ángulo supremo, de ángulo por excelencia o «ángulo de los ángulos» (*rukn el-arkân*), porque en él la multiplicidad de los demás ángulos se reduce a la unidad. Puede observarse aún que la figura geométrica resultante de esos cinco ángulos[20] es la de una pirámide de base cuadrangular: las aristas laterales de la pirámide emanan de su vértice como otros tantos rayos, del mismo modo los cuatro elementos ordinarios, que están representados por los extremos inferiores de esas aristas, proceden del quinto y son producidos por él. También en el sentido de las aristas, que intencionalmente hemos parangonado a rayos por esta razón (y también en virtud del carácter «solar» del punto de que parten, como dijimos a propósito del «ojo» del domo), la «piedra angular» de la cumbre se «proyecta» en cada una de las «piedras fundamentales» de los cuatro ángulos de la base. Por último, en todo esto es patente la correlación existente entre el simbolismo alquímico y el simbolismo arquitectónico, lo que se explica por su común carácter «cosmológico». Sobre este particular, hemos de volver con motivo de otras relaciones del mismo orden.

La «piedra angular», tomada en su genuino sentido de piedra «cimera», se designa en inglés a la vez *keystone*, *capstone* (que a veces se encuentra escrito también *capestone*), y *copestone* (o *copingstone*). El primero de estos términos es de fácil comprensión pues tiene exacta equivalencia en nuestra «clave de bóveda» (o «de arco», pues la palabra puede aplicarse en realidad a la dovela central de un arco a la piedra cimera de una bóveda). Los otros dos requieren explicación. En *capstone*, la palabra *cap* viene evidentemente del latín *caput*, «cabeza», que nos remite a la designación de esa piedra como la «cabeza del ángulo»; es, propiamente, la piedra que «acaba» o «corona» un edificio; y es también un capitel, el cual es, igual-

[18] Esta asimilación de los elementos a los cuatro ángulos de un cuadrado está también en relación, naturalmente, con la correspondencia que existe entre esos elementos y los puntos cardinales.

[19] Estaría en el mismo plano (en su punto central) si este plano se tomara como representación de un estado de existencia completo; mas este no es el caso, pues el edificio total es una imagen del mundo. — Observemos, a este respecto, que la proyección horizontal de la pirámide a que nos referíamos más arriba está constituida por el cuadrado de la base con sus diagonales, y las aristas laterales se proyectan según las diagonales y el vértice en el punto de encuentro de estos elementos, o sea en el centro mismo del cuadrado.

[20] En el sentido de «misterio», que hemos indicado, *rukn el-arkân* equivale a *sirr el-asrâr* representado, según lo hemos explicado en otra opórtunidad, por el extremo superior de la letra *alif*: como el *alif* simboliza el «eje del mundo», ésto, según se verá enseguida, corresponde a la posición de la *keystone*.

mente, el «coronamiento» de una columna.[21] Acabamos de hablar de «acabamiento» y, emparentadas con ésta, las palabras «*cap*» y «cabeza» o «cabecera» son, en efecto, etimológicamente idénticas.[22] La *capstone* es, pues, la «cabeza» o «cabecera» de la «obra», y, en razón de su forma especial, cuya talla requiere conocimientos o capacidades especiales es, es a su vez una «obra capital» u «obra maestra» (*chef-d'oeuvre*), en el sentido gremial que tiene esta expresión;[23] por ella el edificio queda completamente acabado, o, en otros términos, finalmente llevado a su «perfección».[24]

En cuanto al término *copestone*, la palabra *cope* expresa la idea de «cubrir»; esto se explica, no sólo porque la parte superior del edificio es propiamente su «cubierta», sino también, y sobre todo, porque esa piedra se coloca de modo que cubra el vano de la sumidad, es decir, el «ojo» del domo o de la bóveda, del que ya hemos hablado.[25] Es, pues, el equivalente de un *roof plate*, según lo señala Coomaraswamy, quien añade que esa piedra puede considerarse como la terminación superior o el capitel del «pilar axial» (en sánscrito *skambha*, en griego *stauros*).[26] Pi-

[21] El término «coronamiento» ha de relacionarse aquí con el nombre de la «coronilla» en razón de la asimilación simbólica, que hemos señalado anteriormente, entre el «ojo» de la cúpula y el *Brahmarandhra*. Ya sabemos que la corona, como los cuernos, expresa esencialmente la idea de elevación. Cabe notar también a este respecto que el juramento del grado de *Royal Arch* contiene una alusión a la «coronilla» craneal (*the crown of the skull*), la cual sugiere una relación entre la apertura de ésta (como en los ritos de trepanación póstuma) y el acto de quitar (*removing*) la *keystone*. Por otro lado, las llamadas «penalidades» formuladas en los juramentos de los diferentes grados masónicos, así como los signos correspondientes, se refieren en realidad a los diversos centros sutiles del ser humano.

[22] En el significado de la palabra «acabar», o en la expresión equivalente «llevar a cabo», la idea de «cabeza» está asociada a la de «fin», lo que responde tal cual a la situación de la «piedra angular», conocida a la vez como «piedra cimera» y como «última piedra» del edificio. Mencionaremos aún otro término de la familia de «cabeza» o de «testa»: se denomina «cabecera» o «testero» de una iglesia (en francés *chevet*) a la extremidad oriental donde se encuentra el ábside, cuya forma semicircular corresponde, en el plano horizontal, a la cúpula en el alzado, según lo hemos explicado en otra ocasión.

[23] La palabra «obra» se emplea a la vez en arquitectura y en alquimia, y se verá que no sin razón relacionamos ambas cosas: en arquitectura, la conclusión de la obra es la «piedra angular», y en alquimia la «piedra filosofal».

[24] En ciertos ritos masónicos, los grados que corresponden con mayor o menor exactitud a la parte superior de la construcción que nos ocupa (decimos con mayor o menor exactitud porque a veces hay en todo ello cierta confusión) se designan precisamente con el nombre de «grados de perfección». Por otra parte, el vocablo «exaltación», que designa el acceso al grado de *Royal Arch*, puede entenderse como una alusión a la posición elevada de la *keystone*.

[25] Para la colocación de esta piedra, se encuentra la expresión *to bring forth the copestone*, cuyo sentido es también bastante oscuro a primera vista: *to bring forth* significa literalmente «producir» (en el sentido etimológico del latín *producere*) o «poner al día». Como la piedra ha sido retirada anteriormente, durante la construcción, no puede tratarse del día de la conclusión de la obra, de su «producción» en el sentido de una «confección»; pero, como ha sido arrojada «entre los escombros», se trata de volver a sacarla a luz, para colocarla en lugar visible, en la sumidad del edificio, de modo que se convierta en «cabeza del ángulo». Así, *to bring forth* se opone aquí a *to heave over*.

[26] *Stauros* significa también «cruz», y sabido es que, en el simbolismo cristiano, la cruz constituye el «eje del mundo». Coomaraswamy vincula ese término con el sánscrito *sthâvara*, «firme» o «estable», lo que, en efecto, conviene a un pilar y, además, concuerda exactamente con el significado de «estabilidad» dado a la reunión de los nombres de las dos columnas del templo de Salomón.

lar que, como ya hemos explicado, puede no estar materialmente presente en la estructura del edificio, pero no por eso deja de ser su parte esencial, sobre la que «descansa» todo el conjunto. El carácter cimero del «pilar axial», presente de modo solamente «ideal», está indicado de modo particularmente notable en los casos en que la «clave de bóveda» desciende en forma de «pechina» hacia el interior del edificio, sin estar visiblemente sostenida por nada en su parte inferior.[27] Toda la construcción tiene su fundamento en este pilar, y todas sus diversas partes vienen finalmente a unificarse en su «cima», que es la sumidad de este mismo pilar y la «clave de bóveda» o la «cabeza del ángulo».[28]

La interpretación real de la «piedra angular» como «piedra cimera» parece que fue muy conocida en la Edad Media, según lo muestra palpablemente una ilustración del *Speculum Humanae Salvationis* que reproducimos aquí[29] (fig. 14). Este libro gozó al parecer de amplia difusión, pues existen aún varios centenares de manuscritos. En la ilustración se ve a dos albañiles que tienen en una mano una paleta y sostienen con la otra la piedra que se disponen a colocar en la cima de un edificio (al parecer la torre de una iglesia, cuyo chapitel debe ir rematado por esa piedra), lo que no deja duda alguna en cuanto a su significación. Cabe señalar, con respecto a esta figura, que la piedra, en cuanto «clave de bóveda» o en cualquier otra función semejante, según la estructura del edificio que ha de «coronar», debido a su forma ha de ser colocada desde arriba (de no ser así, correría el riesgo de caer en el interior del edificio). Así simboliza en cierto modo la «piedra descendida del cielo», expresión perfectamente aplicable a Cristo,[30] que a su vez evoca la piedra del *Grial* (el *lapsit exillis* de Wolfram von Eschenbach, que puede interpretarse como *lapis ex cœlis*).[31] Aún hay otro punto importante que señalar: Erwin Panofski ha destacado cómo esa ilustración muestra la piedra con el aspecto de un objeto en forma de diamante (lo que la vincula también con la piedra del *Grial*, ya que ésta también es poliédrica). Esta cuestión merece un examen más minucioso, pues, aunque no es el caso más general, se vincula con aspectos del complejo sim-

[27] La cima del «pilar axial», que corresponde, según lo hemos dicho, a la punta superior del *alif* en el simbolismo de las letras árabes. Recordemos asimismo a propósito de los términos *keystone* y «clave de bóveda», que el símbolo de la «clave» o «llave» tiene igualmente significado «axial».

[28] Coomaraswamy recuerda la identidad simbólica entre el techo (en particular abovedado) y la sombrilla. Nostros añadimos que el símbolo chino del «Gran Extremo» (*Tai-ki*) designa literalmente una «cumbrera» o una «cubierta»: es, propiamente, la sumidad del «techo del mundo».

[29] *Manuscrito de Munich*, columna 146, folio 35 (Lutz y Perdrizet, II, lámina 64): la fotografía nos la ha proporcionado A. K. Coomaraswamy. Ha sido reproducida en el *Art Bulletin*, XVII, pág. 450 y fig. 20, por Erwin Panofski, quien considera esa ilustración como la más próxima al prototipo y, a ese respecto, habla del *lapis in caput anguli* como de una *keystone*. Se podría decir también, de acuerdo con nuestras precedentes explicaciones, que esa figura representa *the bringing forth of the copestone*.

[30] A este respecto, podría establecerse un parentesco entre la «piedra descendida del cielo» y el «pan caído del cielo», pues existen relaciones simbólicas importantes entre la piedra y el pan. Pero esto escapa a los límites del tema actual. En todos los casos el «descenso del cielo» representa, naturalmente, el *avatarana*.

[31] Véase también la piedra simbólica de la *Estoile Internelle* de la que ha hablado L. Charbonneau-Lassay y que, como la esmeralda de *Grial*, es una piedra poliédrica. Esa piedra, en la copa donde va colocada, corresponde exactamente al «alhaja en el loto» (*mani padmé*) del budismo mahâyânico.

bolismo de la «piedra angular» distintos de los que hasta ahora hemos estudiado, y no menos interesantes para destacar sus vínculos con el conjunto del simbolismo tradicional.

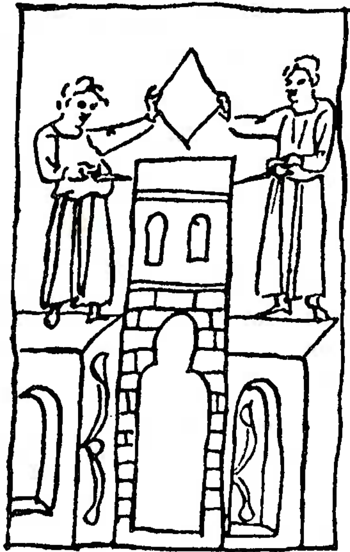


Fig. 14

Antes de abordarlo hay que aclarar una cuestión secundaria: acabamos de decir que la «piedra cimera» puede no ser una «clave de bóveda» en todos los casos, y, en efecto, sólo lo es cuando la construcción va rematada en cúpula. En los demás casos, por ejemplo el de un edificio coronado por un techo en punta o en forma de tienda, no deja de haber una «última piedra» que desempeña el mismo papel que la «clave de bóveda» y, por consiguiente, desde el punto de vista simbólico, aunque no quepa designarla con ese nombre, le corresponde idéntico significado. Lo mismo puede decirse del caso especial del *pyramidion*, al cual hemos aludido ya en otra ocasión. Debe quedar bien claro que, en el simbolismo arquitectónico medieval, que se apoya en la tradición judeocristiana y en la construcción del templo de Salomón como su prototipo,[32] se constata que la «piedra angular» es una «clave de bóveda». Si la forma exacta del templo de Salomón es motivo de discusiones desde el punto de vista histórico, lo que sí es seguro es que no tenía forma piramidal. Éstos hechos hay que tenerlos en cuenta en la interpretación de los textos bíblicos referentes a la «piedra angular».[33] El *pyramidion*, es decir, la piedra

[32] Las «leyendas» del Compagnonnage, en todas sus ramas, dan fe de ello, así como las «supervivencias» propias de la antigua masonería operativa, que hemos considerado aquí.

[33] Así, pues, no podría tratarse de ningún modo, como algunos pretenden, de una alusión a un incidente ocurrido durante la construcción de la «Gran Pirámide» y con motivo del cual ésta habría que-

que constituye la cumbre de la pirámide, no es en modo alguno una «clave de bóveda». No por eso deja de ser el «coronamiento» del edificio, y cabe señalar que reproduce en pequeño su forma íntegra, como si todo el conjunto de la estructura estuviera así sintetizado en esa piedra única. La expresión «cabeza de ángulo» en sentido literal, le es adecuada, así como el sentido figurado del nombre hebreo del «ángulo» para designar el «jefe» o «cabeza», tanto más cuanto que la pirámide, partiendo de la multiplicidad de la base para culminar gradualmente en la unidad de la cúspide, se toma a menudo como el símbolo de una jerarquía. Por otra parte (conforme a lo explicado anteriormente acerca del vértice y de los cuatro ángulos de la base en conexión con el significado de la palabra árabe *rukn*) no está de más decir que la forma de la pirámide está implícita en toda estructura arquitectónica. El simbolismo «solar» de esta forma se halla aún más patente en el *pyramidion*, tal como lo muestran varios hallazgos arqueológicos citados por Coomaraswamy: el punto central o el vértice corresponde al sol, y las cuatro caras (cada una comprendida entre dos «rayos» que delimitan el ámbito representado por ella) corresponden a otros tantos aspectos secundarios del sol, en relación con los cuatro puntos cardinales, hacia los cuales se orientan respectivamente las cuatro caras. Con todo, no es menos cierto que el *pyramidion* constituye un caso particular de «piedra angular» y sólo la representa en una forma tradicional especial: la de los antiguos egipcios. Para responder al simbolismo judeocristiano de dicha piedra, que pertenece a otra forma tradicional distinta, le falta un carácter esencial, a saber: el de «clave de bóveda».

Dicho esto, retomamos el punto de la «piedra angular» en forma de diamante. A. Coomaraswamy, en el artículo citado, parte de una observación sobre el término alemán *Eckstein*, que significa tanto «piedra angular» como «diamante».[34] Recuerda después los sentidos simbólicos del *vajra*, que hemos considerado ya en diversas ocasiones: la piedra o el metal considerado a la sazón más duro y brillante ha sido tomado, en diferentes tradiciones, como «símbolo de indestructibilidad, invulnerabilidad, estabilidad, luz e inmortalidad». Estas cualidades se atribuyen muy a menudo y en particular al diamante. La idea de «indestructibilidad» o de «indivisibilidad» (estrechamente interrelacionadas y expresadas en sánscrito por la misma palabra, *akshara*) son aplicables evidentemente a la piedra que representa el principio único del edificio (pues la unidad verdadera es indivisible por esencia). La de «estabilidad», que en arquitectura se aplica propiamente a un pilar, conviene por igual a esa misma piedra considerada como el capitel del «pilar axial», que a

---

dado inacabada. Es una hipótesis de por sí muy dudosa y una cuestión histórica probablemente insoluble; estaría en contradicción directa con el simbolismo según el cual la piedra que había sido rechazada ocupa a la postre su lugar como «cabeza del ángulo».

[34] Stoudt, *Consider the lilies, how they grow*, a propósito de un motivo ornamental en forma de diamante, explicado por escritos en los que se habla de Cristo como del *Eckstein*. — El doble sentido de la palabra se explica, verosímilmente, desde el punto de vista etimológico, por el hecho de que puede entenderse como «piedra de ángulo» y como «piedra angulosa», esto es, poliédrica. Mas esta explicación nada quita, por supuesto, al valor de la relación simbólica indicada por la reunión de ambos significados en la misma palabra.

su vez simboliza el «eje del mundo». Éste, descrito por Platón como un «eje de diamante», es también un «pilar de luz» (como símbolo de *Agni* y como «rayo solar»). Con mayor razón, esta última cualidad se aplica («eminentemente») a su «coronamiento», que representa la fuente de la que emana en cuanto rayo luminoso.[15] En el simbolismo hindú y budista, todo cuanto tiene un significado «central» o «axial» está generalmente asimilado al diamante (por ejemplo, en expresiones como *vajrâsana*, «trono de diamante»). Es fácil captar que todas estas asociaciones forman parte de una tradición que puede llamarse verdaderamente universal.

Es más, el diamante es la «piedra preciosa» por excelencia. «Piedra preciosa» que es también un símbolo de Cristo, que se identifica así a su otro símbolo, la «piedra angular»; o, si se prefiere, ambos símbolos están reunidos en uno. Podría decirse entonces que esa piedra, en cuanto representa una «perfección» o un «cumplimiento»,[16] es, en el lenguaje de la tradición hindú, un *chintâmani*, que la alquimia de Occidente equivale a la «piedra filosofal».[17] Es significativo a este respecto que los hermetistas cristianos hablen a menudo de Cristo como la verdadera «piedra filosofal» no menos que como la «piedra angular».[18] Nos lleva esto a lo que antes decíamos, a propósito de los dos sentidos de la expresión árabe *rukn el-arkân*, sobre la correspondencia existente entre el simbolismo arquitectónico y el alquímico. Para finalizar este largo e incompleto capítulo (dado que el tema es casi inagotable) permítasenos una observación de alcance muy general: dicha correspondencia no es, en el fondo, sino un caso particular de la que igualmente se da, aunque de un modo quizá no siempre tan manifiesto, entre todas las ciencias y todas las artes tradicionales, porque a la larga todas ellas son otras tantas expresiones y aplicaciones de las únicas verdades primordiales y universales.

[15] El diamante no tallado tiene naturalmente ocho ángulos, y el cipo sacrificial (*yûpa*) debe ser tallado «en ocho ángulos» (*ashtashri*) para acomodarse al *vajra* (que se entiende aquí a la vez en su otro sentido de «rayo»). La voz pâli *attansa*, literalmente, «de ocho ángulos», significa a la vez «diamante» y «cipo».

[16] Desde el punto de vista «arquitectónico», es la «perfección» de la realización del plan del arquitecto; desde el punto de vista alquímico, es la «perfección» o fin último de la «Gran Obra»; hay exacta correspondencia entre uno y otro.

[17] El diamante entre las piedras y el oro entre los metales son lo más precioso, y tienen además un carácter «luminoso» y «solar». Pero el diamante, al igual que la «piedra filosofal», a la cual se asimila aquí, se considera como más precioso aún que el oro.

[18] El simbolismo de la «piedra angular» se encuentra expresamente mencionado, por ejemplo, en diversos pasajes de las obras herméticas de Robert Fludd, citados por A. E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*, págs. 27-28. Por otra parte, debe señalarse que estos textos contienen esa confusión con la «piedra fundamental» de que hablábamos al principio. Lo que el autor que los cita dice por su cuenta acerca de la «piedra angular» en varios lugares del mismo libro tampoco es muy adecuado para esclarecer la cuestión, contribuyendo así a mantener la confusión indicada.

XLIV

«Lapsit exillis»[1]

Al abordar el simbolismo de la «piedra angular», hemos mencionado incidentalmente el «*lapsit exillis*» de Wolfran von Eschenbach. Es interesante profundicar en ello a causa de las múltiples ramificaciones a que da lugar. Aunque extraña,[2] esa expresión enigmática puede encerrar más de un significado: reproduce, por un lado, una suerte de contracción fonética de *lapis lapsus ex cœlis*, «la piedra caída de los cielos»; por otro, esa piedra, en razón de su origen, está como «exiliada» en la morada terrestre,[3] de donde, según diversas tradiciones concernientes a ella o a sus equivalentes, ha de regresar finalmente a los cielos.[4] Respecto al simbolismo del Grial, importa señalar que, si bien es descrito habitualmente como un vaso, también lo es a veces como una piedra; tal es el caso de Wolfram von Eschenbach. Y puede ser al mismo tiempo ambas cosas, pues se dice que el vaso había sido tallado de una piedra preciosa que, habiéndose desprendido de la frente de Lucifer en su caída, es igualmente «caída de los cielos».[5]

Algo que parece aumentar aún la complejidad del simbolismo, pero en realidad puede dar la «clave» de ciertas conexiones, es lo siguiente: según hemos explicado ya en otro lugar, si el Grial o Graal es un vaso (*grasale*), es también un libro (*gradale* o *graduale*). En determinadas versiones de la leyenda es no precisamente un libro propiamente dicho, sino una inscripción realizada en la copa por un ángel o por el mis-

[1] Publicado en *É. T.*, agosto de 1946.

[2] A. E. Waite, en su obra *The Holy Grail*, aporta las variantes *lapis exilis* y *lapis exillix*, pues parece que la ortografía difiere según los manuscritos. Señala también que, según el *Rosarium Philosophorum*, donde se citan a este respecto palabras de Arnaldo de Villanueva, *lapis exilis* era entre los alquimistas una de los nombres de la «piedra filosofal», lo cual, naturalmente, hay que vincularlo con las consideraciones formuladas al final del estudio precedente.

[3] *Lapis exilii* o *lapis exsulis*, según las interpretaciones sugeridas por Waite como posibles a este respecto.

[4] No creemos que haya de tenerse muy en cuenta la palabra latina *exilis* tomada literalmente en el sentido de «delgado» o «tenue», a no ser que quiera asociársele cierta idea de «sutilidad».

[5] Sobre el simbolismo del Grial, véase *Le Roi du Monde*, cap. V. — Recordemos asimismo el símbolo de la *Estoile Internelle*, en el que la copa y la gema se encuentran reunidas, aun siendo en este caso distintas una de otra.

mo Cristo. Curiosamente, inscripciones de origen «no humano» aparecen también en ciertas circunstancias en el *lapsit exillis*.[6] Éste era, pues, una «piedra parlante», o, si se prefiere, una «piedra oracular», pues si una piedra puede «hablar» emitiendo sonidos, también puede hacerlo (como el caparazón de tortuga en la tradición extremo-oriental) valiéndose de los caracteres o figuras impresos en su superficie. También la tradición bíblica menciona una «copa oracular», la de José,[7] que en nuestro caso podría considerarse, al menos, como una de las formas del Grial. Curiosamente se dice que otro José, José de Arimatea, llegó a ser poseedor o guardián del Grial y lo llevó de Oriente a Bretaña. Es sorprendente que nunca se haya prestado atención, al parecer, a estas «coincidencias», harto significativas sin embargo.[8]

Volviendo al *lapsit exillis*, señalaremos que algunos lo han relacionado con la *Lia Fail* o «piedra del destino». En efecto, era ésta también una «piedra parlante» y, además, podía ser en cierto modo una «piedra venida de los cielos», ya que, según la leyenda irlandesa, los *Tuatha de Danann* la habrían traído consigo de su primera morada, a la cual se le atribuye un carácter «celeste» o al menos «paradisíaco». Sabido es que esa *Lia Fail* era la piedra de consagración de los antiguos reyes de Irlanda, y posteriormente de los de Inglaterra, tras ser llevada por Eduardo I, según la opinión más comúnmente aceptada, a la abadía de Westminster. Lo curioso del asunto es que, esa misma piedra ha sido identificada con la que Jacob consagró en Betel.[9] Esto no es todo: la piedra de Jacob, según la tradición hebrea, habría sido también la que siguió a los israelitas por el desierto y de donde manaba el agua que ellos bebían,[10] piedra que, según la interpretación de san Pablo, era tipo de Cristo.[11] Habría pasado a ser después la piedra *shethiyah* o «fundamental» colocada en el templo de Jerusalén bajo el arca de la alianza,[12] marcando simbóli-

[6] Como en la «piedra negra» de Urga, que debía de ser, al igual que todas las «piedras negras» de todas las tradiciones, un aerolito, es decir, una «piedra caída del cielo» (véase *Le Roi du Monde*, cap. I).

[7] *Génesis* XLIV, 5.

[8] La «copa oracular» es en cierto modo el prototipo de los «espejos mágicos», y a este respecto debemos formular una observación importante: la interpretación puramente «mágica», que reduce los símbolos a un simple carácter «adivinatorio» o «talismático», según los casos, señala determinada etapa en el proceso de degradación de esos símbolos, o más bien de la manera de comprenderlos, etapa, por lo demás, menos avanzada —ya que pese a todo se refiere aún a una ciencia tradicional— que la desviación enteramente profana que no les atribuye sino un valor puramente «estético». Sólo bajo esa interpretación «mágica» ciertos símbolos pueden ser conservados y transmitidos, en estado de supervivencias «folklóricas». Acerca de la «copa adivinatoria», señalemos aún que la visión de todas las copas como presentes, si se la entiende en su verdadero sentido (el único al cual pueda adjudicarse la «infalibilidad» de que se trata expresamente en el caso de José), está en relación manifiesta con el simbolismo del «tercer ojo», y por lo tanto también con el de la piedra caída de la frente de Lucifer, donde ocupaba el lugar de aquél. Por lo demás, también a causa de su caída perdió el hombre su «tercer ojo», es decir, el «sentido de la eternidad», que el Grial restituye a quienes logran conquistarlo.

[9] Véase *Le Roi du Monde*, cap. IX.

[10] *Éxodo* XVII, 5. — La pócima vertida por esta piedra debe relacionarse con el alimento del Graal considerado como «copa de la abundancia».

[11] *I Corintios* X, 4. — Adviértase la relación existente entre la unción de la piedra por Jacob, la de los reyes en el momento de su consagración, y el carácter de Cristo o el Mesías, que es, propiamente, el «Ungido» por excelencia.

[12] En el simbolismo de las *Sephiroth*, esta «piedra fundamental» corresponde a *Iesod*. La «piedra angular», sobre la cual volveremos enseguida, corresponde a *Kether*.

camente así el «centro del mundo», paralelo al *Ómphalos* délfico.[13] Puesto que estas semejanzas son evidentemente simbólicas, se puede afirmar con seguridad que se trata siempre de una misma y única piedra.

No obstante, debe subrayarse en lo que concierne al simbolismo «arquitectónico», que la piedra fundamental no debe confundirse de ningún modo con la «piedra angular», puesto que ésta es el coronamiento del edificio, mientras que aquélla se sitúa en el centro de su base.[14] Y como ocupa el centro, difiere asimismo de la «piedra de fundación» en el sentido ordinario del término, la cual ocupa uno de los ángulos de la base. Hemos dicho que las piedras basales de los cuatro ángulos eran como un reflejo y una participación de la genuina «piedra angular» o «piedra cimera». También puede hablarse de reflejo, pero se trata de una relación más estrecha que en el caso precedente, pues la «piedra cimera» y la «piedra fundamental» están situadas sobre la misma vertical, de modo que la segunda viene a ser la proyección horizontal de la primera sobre el plano de la base.[15] La «piedra fundamental» sintetiza en sí, aun permaneciendo en el mismo plano que las piedras de los cuatro ángulos, los aspectos parciales representados por éstas (este carácter parcial queda de manifiesto en la oblicuidad de las rectas que las unen a la cumbre del edificio). De hecho, la «piedra fundamental» del centro y la «piedra angular» son respectivamente la base y la cúspide del pilar axial, ora se encuentre éste materialmente presente, ora tenga una existencia sólo «ideal». En este último caso, la «piedra fundamental» puede ser una piedra de hogar o de altar (que en principio es la misma cosa), y corresponde en cierto modo al «corazón» del edificio.

Hemos dicho que la «piedra angular» representa la «piedra descendida del cielo», y hemos visto ahora que el *lapsit exillis* es, en puridad, la «piedra caída del cielo». En ella resuena la «piedra rechazada por los constructores», si se compara, desde el prisma cósmico, a esos constructores con los Ángeles o los *Dêvas*.[16] Ahora bien, como no todo «descenso» es forzosamente una «caída»,[17] cabe establecer cierta diferencia entre ambas expresiones. La idea de «caída» nunca podría aplicarse a

[13] Véase *Le Roi du Monde*, cap. IX. — El *Ómphalos* es, por otra parte, un «betilo», designación idéntica a *Beith-El* o «casa de Dios».

[14] Como esta «piedra fundamental» no es angular, su situación, al menos en este caso, no puede dar lugar a confusiones, y por eso no hemos necesitado hablar de ello con motivo de la «piedra angular».

[15] Esto corresponde a lo que ya hemos indicado acerca de la proyección horizontal de la pirámide, cuyo vértice se proyecta en el punto de intersección de las diagonales del cuadrado de base, es decir, en el centro mismo de este cuadrado. En la masonería operativa, la ubicación de un edificio se determinaba, antes de emprender su construcción, por el llamado «método de los cinco puntos», consistente en fijar primero los cuatro ángulos donde debían colocarse las cuatro primeras piedras, y después el centro, es decir —ya que la base era normalmente cuadrada o rectangular—, el punto de intersección de sus diagonales; las estacas que señalaban esos cinco puntos se llamaban *landmarks*, y sin duda éste es el sentido primero y originario de dicho término masónico.

[16] Éstos deben considerarse como trabajando bajo la dirección de *Vishwakarma*, que es, según lo hemos explicado en otras ocasiones, lo mismo que el «gran arquitecto del universo» (véase en especial *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. III).

[17] Obviamente esta observación se aplica ante todo al «descenso» del *Avatâra*, aunque la presencia de éste en el mundo terrestre pueda ser también como un «exilio», si bien sólo según las apariencias.

la «piedra angular» cuando ésta ocupa su posición definitiva en la cima.[18] Cabe hablar de «descenso» si el edificio forma parte de un conjunto simbólico más amplio (y habida cuenta de que dicha piedra sólo puede ser colocada desde el exterior). Pero, cuando el edificio simboliza la totalidad, esa posición puede llamarse «celeste», ya que la base y el techo corresponden respectivamente, en cuanto a su «modelo cósmico», a la tierra y el cielo.[19]

Añadimos, y con esta observación terminamos, que todo cuanto se sitúa sobre el eje, en diversos niveles, puede considerarse representación de las diferentes situaciones de una sola y misma cosa; situaciones conexas su vez a diferentes condiciones de un ser o de un mundo, según se adopte el prisma «microcósmico» o el «macrocósmico». A este respecto, baste indicar, con carácter de aplicación al ser humano, que las relaciones de la «piedra fundamental» del centro y la «piedra angular» de la cúspide no dejan de presentar cierta conexión con lo que hemos dicho en otro capítulo acerca de las «localizaciones» diferentes del *lûz* o «núcleo de inmortalidad».[20]

[18] Podría aplicarse sólo cuando, antes de ser puesta en su lugar, se considerara esa piedra en su estado de «rechazada».

[19] Véase «El simbolismo de la cúpula», y también *La Grande Triade*, cap. XIV.

[20] Véase *Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVIII. — Esta relación con el *lûz* es claramente sugerida por el parentesco existente con Betel y con el «tercer ojo» (véase sobre este punto *Le Roi du Monde*, cap. VII).

XLV

El-Arkân[1]

A las reflexiones sobre la «piedra angular», no será inútil añadir algunas precisiones complementarias acerca de un punto especial: se trata de las indicaciones que hemos dado sobre el término árabe *rukn*, «ángulo» y sobre sus diferentes acepciones. Pretendemos ante todo señalar una concordancia muy curiosa que se encuentra en el antiguo simbolismo cristiano y que, una vez más, se aclara gracias a las conexiones que pueden establecerse con ciertos datos de otras tradiciones. Nos referimos al *gammadion*, o más bien, a los *gammadia*, pues este símbolo se presenta en dos formas bien diferenciadas, aunque ambas generalmente comporten el mismo sentido. Debe su nombre a la semejanza que tienen los elementos de que consta (que son en realidad escuadras) con la letra griega *gamma*.[2]

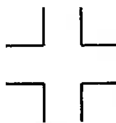


Fig. 15

La primera forma de este símbolo (fig. 15), llamada también a veces «cruz del Verbo»,[3] está constituida por cuatro escuadras con los vértices vueltos hacia el centro. La cruz está formada por esas escuadras, o más exactamente, por el espacio vacío que dejan entre sus lados paralelos, el cual representa en cierto modo las cua-

[1] Publicado en *É. T.*, septiembre el 1946.

[2] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. X. — Como hemos señalado allí estos *gammadia* constituyen las verdaderas «cruces gamadas», y sólo entre los modernos se ha aplicado esta designación a la *svástika*, lo que no puede sino ocasionar molestas confusiones entre dos símbolos completamente diferentes, y de significado distinto.

[3] La razón es, sin duda, de acuerdo con el significado genérico del símbolo, que éste se considera como figuración del Verbo que se expresa mediante los cuatro evangelios. En esta interpretación, los evangelios deben considerarse como correspondientes a cuatro puntos de vista (puestos simbólicamente en relación con los «cuadrantes» del espacio), cuya reunión es necesaria para la expresión íntegra del Verbo, al igual que las cuatro escuadras que forman la cruz se unen por sus vértices.

tro vías que parten del centro o se dirigen a él, según el sentido adoptado. Ahora bien, esta figura, pensada precisamente como la representación de una encrucijada, es la forma primitiva del carácter chino *hsing*, que designa los cinco elementos: se ven en él las cuatro regiones del espacio, correspondientes a los puntos cardinales y llamadas, efectivamente, «escuadras» (*fang*),[4] en torno a la región central, a la que corresponde el quinto elemento. Por otra parte, estos elementos, a pesar de la semejanza fónica,[5] no pueden identificarse con los de la tradición hindú y la antigüedad occidental; así, para evitar toda confusión, es preferible, como algunos han propuesto, traducir *hsing* por «agentes naturales», porque propiamente son «fuerzas» que actúan sobre el mundo corpóreo y no elementos constitutivos de esos cuerpos. No por ello deja de ser cierto, teniendo presentes sus respectivas correspondencias espaciales, que los cinco *hsing* pueden considerarse como los *arkân* de este mundo, así como los elementos propiamente dichos también lo son desde otro punto de vista, pero con una diferencia en cuanto al significado del elemento central. En efecto, mientras que el éter (que no se sitúa en el plano de base donde se encuentran los otros cuatro elementos) corresponde a la «piedra angular» (la de la cima = *rukn el-arkân*), la «tierra» de la tradición extremo-oriental corresponde a la «piedra fundamental» del centro, de la cual hemos hablado anteriormente.[6]

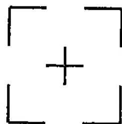


Fig. 16

Los cinco *arkân* quedan más claros en la otra forma del *gammadion* (fig. 16). Las cuatro escuadras, formando los ángulos (*arkân*, en el sentido literal del término) de un cuadrado, rodean a una cruz trazada en el centro de éste. Los vértices de las escuadras están entonces vueltos hacia el exterior, en vez de estarlo hacia el centro, como en el caso precedente.[7] Se puede ver aquí la figura completa como la proyección horizontal de un edificio sobre su plano de base: las cuatro escuadras corresponden entonces a las piedras basales de los cuatro ángulos (que, en efecto, deben ser talladas «en escuadra»), y la cruz a la «piedra angular» de la cúspide, que

[4] La escuadra es esencialmente, en la tradición extremo-oriental, el instrumento empleado para «medir la tierra». Véase *La Grande Triade*, caps. XV y XVI. Es fácil advertir la relación existente entre esta figura y la del cuadrado dividido en nueve partes (ibid., cap XVI): basta, en efecto, para obtener éste, unir los vértices de las escuadras y trazar el perímetro para encuadrar la zona central.

[5] Son: el agua al norte, el fuego al sur, la madera al este, el metal al oeste y la tierra en el centro. Se ve que hay tres denominaciones comunes a los elementos de otras tradiciones, pero que la tierra no tiene la misma correspondencia espacial.

[6] El montículo elevado en el centro de una región corresponde efectivamente al altar o al hogar situado en el punto central de un edificio.

[7] Los vértices de las cuatro escuadras y el centro de la cruz, siendo los cuatro ángulos y el centro del cuadrado, respectivamente, corresponden a los «cinco puntos» por los cuales se determina tradicionalmente la ubicación de un edificio.

aun no estando en el mismo plano se proyecta en el centro de la base según la dirección del eje vertical. La asimilación simbólica de Cristo con la «piedra angular» justifica aún más expresamente esta correspondencia.

En efecto, en el simbolismo cristiano, ambas formas de *gammadion* se consideran representaciones de Cristo, simbolizado en la cruz, en medio de los cuatro evangelistas, presentes en las escuadras. El conjunto equivale, pues, a la conocida figuración de Cristo en medio de los cuatro animales de la visión de Ezequiel y del *Apocalipsis*,[8] que son los símbolos más corrientes de los evangelistas.[9] Asimilar a éstos con las piedras basales de los cuatro ángulos no contradice al hecho de que san Pedro sea expresamente designado como la «piedra de fundación» de la Iglesia. Basta ver en ello la expresión de dos puntos de vista diferentes, uno referido a la doctrina y otro a la constitución de la Iglesia. Ciertamente es irrefutable que, en lo que concierne a la doctrina cristiana, los evangelistas constituyen real y verdaderamente los fundamentos.

La tradición islámica posee también una composición idéntica, que comprende el nombre del Profeta en el centro y el de los cuatro primeros *Kholafâ* en los ángulos. Aquí, el Profeta, al aparecer como *rukn el-arkân*, debe considerarse, del mismo modo que Cristo en la figuración precedente, situado en un nivel diferente al de la base y, por consiguiente, corresponde también en realidad a la «piedra angular». Si trasponemos aquí lo dicho sobre el cristianismo, este simbolismo es paralelo al que presenta a san Pedro como la «piedra de fundación», pues es evidente que san Pedro, según lo hemos dicho, es también el *Khalîfa*, es decir, el «vicario» o «sustituto» de Cristo. Sólo que en este caso se tiene en cuenta una sola «piedra de fundación», es decir, de las cuatro piedras de base de los ángulos, la que está colocada en primer lugar, mientras que el símbolo islámico incluye las cuatro piedras basales. La razón de esta diferencia estriba en que los cuatro primeros califas tienen un papel preponderante desde el punto de vista de la «historia sagrada», mientras que, en el cristianismo, los primeros sucesores de san Pedro no poseen nada que los distinga de los demás sucesores.

Añadamos aún que, en correspondencia con esos cinco *arkân* manifestados en el mundo terrestre y humano, la tradición islámica presenta asimismo cinco *arkân* celestes o angélicos, que son *Jibrîl, Rufaîl, Mikaîl, Isrâfîl* y *Er-Rûh*. Este último se identica con *Metatron* y se sitúa en un nivel superior a los otros cuatro, que son como sus reflejos parciales en diversas funciones secundarias o específicas. En el mundo celeste, él es propiamente *rukn el-arkân*, aquel que ocupa, en el límite que separa *el Khalq* de *El-Haqq*, el único «lugar» por el que puede verificarse la salida del cosmos.

[8] Estos cuatro animales simbólicos corresponden también a los cuatro *Mahârâjas* que, en las tradiciones hindú y tibetana, son los regentes de los puntos cardinales y de los «cuadrantes» del espacio.

[9] La antigua tradición egipcia, según una disposición similar, representaba a Horus en medio de sus cuatro hijos; por lo demás, en los primeros tiempos del cristianismo, Horus fue a menudo tomado en Egipto como un símbolo de Cristo.

XLVI

«Reunir lo disperso»[1]

En una de nuestras obras,[2] con motivo del *Ming-tang* y el *Tien-ti Huei*, traíamos a colación una fórmula masónica según la cual la tarea de los maestros consiste en «difundir la luz y reunir lo disperso». Nos ceñíamos entonces a la primera parte de esta fórmula;[3] por lo que a la segunda se refiere, aunque pueda parecer más enigmática, alberga notorios paralelismos con el simbolismo tradicional, y eso es lo que ahora queremos exponer.

Hay que remitirse en primer lugar a la tradición védica, más explícita que otras a este respecto. Según ella, «lo disperso» son los miembros del *Purusha* primordial, que fue dividido en el primer sacrificio realizado al principio por los *Dêva*, dando origen a todos los seres manifestados.[4] Es evidente que se trata de una descripción simbólica del paso de la unidad a la multiplicidad, sin el cual, efectivamente, no podría haber manifestación alguna. Puede intuirse ya que la «reunión de lo disperso», o la reconstitución del *Purusha* tal como era «antes del comienzo», si cabe expresarse así, o sea, en el estado de no-manifestación, no es otra cosa que el retorno a la unidad primordial. Ese *Purusha* es idéntico a *Prajâpati*, el «Señor de los seres producidos», todos ellos surgidos de él y por ende considerados en cierto sentido «progenie»[5] suya. También es *Vishwakarma*, o sea, el «gran arquitecto del universo», y, en cuanto tal, él mismo realiza el sacrificio del cual es la víctima.[6] El hecho de que se diga que es sacrificado por los *Dêva* no constituye en realidad ninguna diferencia, pues los *Dêva* no son en suma sino las «potencias» que porta en sí mismo.[7]

[1] Publicado en *É. T.*, octubre-noviembre de 1946.

[2] *La Grande Triade*, cap. XVI.

[3] La divisa de la *Tien-ti-Huei* allí mencionada, es en efecto ésta: «Destruir la oscuridad» (*tsing*), restituir la luz (*ming*)».

[4] Véase *Rig-Véda* X, 90.

[5] La palabra sánscrita *prajâ* es idéntica a la latina *progenies*.

[6] En la concepción cristiana del sacrificio, Cristo es también al mismo tiempo la víctima y el sacerdote por excelencia.

[7] Comentando el pasaje del himno del *Rig-Véda* que hemos mencionado, en el que se dice que «por el sacrificio ofrecieron el sacrificio los Dêva», Sâyana señala que los Dêva son las formas del hálito (*prâna-rûpa*) de *Prajâpati*. — Véase lo que hemos dicho acerca de los ángeles en «Monothéisme et An-

Hemos dicho ya, en diversas ocasiones, que todo sacrificio ritual debe considerarse una imagen de ese primer sacrificio cosmogónico. Es más, en todo sacrificio, según ha señalado A. K. Coomaraswamy, «la víctima, como lo muestran con evidencia los *Brâhmanas*, es una representación del sacrificador, o, como lo expresan los textos, *es* el sacrificador mismo. A tenor de la ley universal según la cual la iniciación (*dîkshâ*) es una muerte y un renacimiento, «el iniciado es la oblación» (*Taittirîya-Sâmhitâ*, VI, 1, 4, 5), «la víctima es sustancialmente el sacrificador mismo» (*Aitareya-Brâhmana*, II, 11).[8] Ahí radica el simbolismo masónico del grado de maestro, en el cual el iniciado se identifica, en efecto, con la víctima. Por otro lado, se ha insistido a menudo sobre las relaciones de la leyenda de Hiram con el mito de Osiris, de modo que, cuando se trata de «reunir lo disperso», puede pensarse inmediatamente en Isis cuando reunía los miembros dispersos de Osiris, parangonable a la dispersión de los miembros de *Purusha* o de *Prajâpati*: dos versiones del mismo proceso cosmogónico en dos formas tradicionales diferentes. Es verdad que, en el caso de Osiris y en el de Hiram, no se trata ya de un sacrificio, al menos explícitamente, sino de un asesinato. Pero esto no introduce ningún cambio esencial; hay sólo variación de perspectiva: sacrificio, desde el prisma «dévico», asesinato, desde el prisma «asúrico».[9] Basta esta alusión, pues desarrollar este punto nos alejaría en exceso del tema que nos ocupa.

Del mismo modo, en la cábala hebrea, aunque no se trate ya propiamente de sacrificio ni de asesinato, antes de una especie de «desintegración» —cuyas consecuencias no dejan de ser las mismas—, la fragmentación del cuerpo del *Adam Qadmon* dio origen al universo con todos los seres que contiene, de modo que éstos son como porciones de ese cuerpo, y la «reintegración» de los mismos a la unidad aparece como la reconstitución del *Adam Qadmon*. Éste es el «Hombre universal», y *Purusha*, según uno de los sentidos del término, es también el «Hombre» por antonomasia. Pues bien, como el grado de maestro implica, virtualmente al menos, haber superado los «pequeños misterios», lo que hay que considerar en este caso es propiamente la reintegración al centro del estado humano. Y, dada la polivalencia del símbolo a distintos niveles, en virtud de las correspondencias que existen entre éstos,[10] de modo que puede ser cifra tanto de un mundo determinado, como del conjunto de la manifestación universal, la reintegración al «estado primordial» o «adámico» lleva implícita la reintegración total y final, aunque en realidad no sea aún sino una etapa en la vía que conduce a ésta.

---

gélologie». Es claro que, en todo esto se trata siempre de aspectos del Verbo Divino, con el cual en última instancia se identifica el «Hombre universal».

[8] «*Átmayajna*: Self-sacrifice», en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, febrero de 1942.

[9] Véase también, en los misterios griegos, el asesinato y descuartizamiento de *Zagreus* por los Titanes. Sabido es que éstos constituyen el equivalente de los *Ásura* en la tradición hindú. Quizá no sea inútil señalar que incluso el lenguaje corriente aplica el término «víctima» tanto en los casos de sacrificio como en los de homicidio.

[10] Del mismo modo, en el simbolismo alquímico hay correspondencia entre el proceso de la «obra al blanco» y el de la «obra al rojo», si bien el segundo reproduce en cierta medida al primero en un nivel superior.

En el estudio antes citado, A. Coomaraswamy dice que «lo esencial, en el sacrificio, es en primer lugar dividir, y en segundo lugar reunir». Comporta, pues, dos fases complementarias, de «desintegración» y «reintegración», que constituyen el conjunto del proceso cósmico: el *Purusha*, «siendo uno, se hace muchos, y siendo muchos, torna a ser uno». La reconstitución del *Purusha* se opera simbólicamente, en particular, en la construcción del altar védico, que comprende en sus diversas partes una representación de todos los mundos.[11] Y el sacrificio, para realizarse correctamente, exige una cooperación de todas las artes, lo que identifica al sacrificador con el propio *Vishwakarma*.[12] Por otra parte, toda acción ritual, es decir, toda acción normal y conforme al orden (*rita*), está dotada de cierto carácter «sacrificial» (según el sentido etimológico de este término: *sacrum facere*). Por ello, lo que es válido para el altar védico lo es también en parte para toda construcción edificada conforme a las reglas tradicionales, las cuales reproducen siempre un mismo «modelo cósmico», según lo hemos explicado en otras ocasiones.[13] Se ve que esto se encuentra en relación directa con un simbolismo «constructivo» como el de la masonería. Téngase en cuenta además que el constructor reúne efectivamente los materiales dispersos para formar un edificio. Si éste se hace como es debido, tendrá una unidad «orgánica» comparable a la de un ser viviente (desde el prisma «microcósmico») o a la de un mundo (desde el prisma «macrocósmico»).

Digamos unas palabras, para concluir, acerca de un simbolismo de análogo contenido por mucho que las apariencias engañen. Hablamos de la composición de una palabra a partir de sus elementos literales tomados separadamente.[14] Para comprenderlo, hay que recordar que el verdadero nombre de un ser, desde el punto de vista tradicional, es expresión de su esencia misma. Recomponer dicho nombre es, pues, simbólicamente, lo mismo que recomponer ese ser. Sabemos también el papel que desempeñan las letras, en simbolismos como el de la cábala, en lo que concierne a la creación o la manifestación universal; podría decirse que ésta está formada por las letras separadas, que corresponden a la multiplicidad de los elementos, y que reuniendo esas letras se llega su Principio, siempre y cuando se consiga reconstruir el nombre del Principio de modo efectivo.[15] Desde este punto de vista, «reunir lo disperso» es lo mismo que «recobrar la palabra perdida», pues en realidad, y en su sentido más profundo, esa «palabra perdida» no es sino el verdadero nombre del «gran arquitecto del universo».

[11] Véase «Janua cœli».

[12] Véase A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, pág. 26.

[13] Los ritos de fundación de un edificio incluyen generalmente un sacrificio o una oblación en el sentido estricto de estos términos. Inclusive en Occidente, cierta forma de oblación se ha mantenido hasta nuestros días cuando la colocación de la primera piedra se cumple según los ritos masónicos.

[14] En el ritual masónico esto corresponde al modo de comunicación de las «palabras sagradas».

[15] Mientras se permanece en la multiplicidad de la manifestación, sólo es posible «deletrear» el nombre del Principio discerniendo el reflejo de sus atributos en las criaturas, donde no se expresan sino de modo fragmentario y disperso. El masón que no ha llegado.al grado de maestro es aún incapaz de «reunir lo disperso», y por eso «sólo sabe deletrear».

XLVII

El blanco y el negro[1]

Con frecuencia se interpreta mal, o no se comprende del todo, el símbolo masónico del «pavimento adoquinado» (*tessellated pavement*). Éste está formado por adoquines blancos y negros, dispuestos exactamente de la misma manera que las casillas del tablero de ajedrez o de damas. Digamos de paso que el simbolismo es evidentemente el mismo en ambos casos, pues, según lo hemos advertido en varias ocasiones, los juegos originariamente no eran simples distracciones profanas como en la actualidad. El ajedrez, con todo, y pese a tal degradación, ha conservado vestigios de ese carácter «sagrado».

En el sentido más inmediato, la yuxtaposición del blanco y del negro representa, lógicamente, la luz y las tinieblas, el día y la noche, y, por consiguiente, todos los pares de opuestos o de complementarios (apenas es preciso recordar que lo que es oposición en cierto nivel se hace complementariedad en otro, de modo que un mismo simbolismo es igualmente aplicable a uno y otro). Estamos, pues, ante el equivalente exacto del símbolo extremo-oriental del *yin-yang*.[2] Inclusive puede observarse que la interpenetración e inseparabilidad de los dos aspectos, *yin* y *yang* (tal es el simbolismo de la línea sinuosa que los une y separa) está presente igualmente en la disposición en damero de los adoquines de ambos colores. Cualquier otra disposición, por ejemplo la de bandas rectilíneas alternativamente blancas y negras, no lograría reproducir con tanta claridad esa idea, y podría hacer pensar en una pura y simple yuxtaposición.[3]

Sería inútil repetir a este respecto todas las consideraciones que ya hemos expuesto en otros lugares acerca del *yin-yang*. Recordaremos sólo que no hay que ver en este simbolismo, ni en el reconocimiento de las dualidades cósmicas ex-

[1] Publicado en *É. T.*, junio de 1947.

[2] Véase *La Grande Triade*, cap. IV. — Hemos tenido ocasión de leer un artículo en el que el autor refería la parte blanca al *yin* y la negra al *yang*, cuando lo cierto es lo contrario, y pretendía apoyar esa opinión errónea en experiencias «radiestésicas». ¿Qué ha de concluirse, sino que, en tal caso, el resultado obtenido se debe pura y simplemente al influjo de las ideas preconcebidas del experimentador?

[3] Esta última disposición, con todo, ha sido empleada también en ciertos casos; sabido es que se encontraba en el *Beaucéant* de los templarios, cuyo significado era el mismo.

presadas por él, «dualismo» de ningún tipo, pues si tales dualidades existen real y verdaderamente, sus términos no dejan por eso de derivarse de la unidad de un mismo principio (el *Tai-Ki* de la tradición extremo-oriental). Es éste, en efecto, uno de los puntos más importantes, porque más que ningún otro da lugar a falsas interpretaciones. Los hay que hablan de «dualismo» con motivo del *yin-yang*, probablemente por incomprensión, o tal vez con intenciones de carácter más o menos sospechoso. En cualquier caso, por lo que se refiere al «pavimento adoquinado», tal interpretación es la que suelen adoptar los adversarios de la masonería para acusarla de «maniqueísmo».[4] Seguramente, es muy posible que ciertos «dualistas» contaminaran así este simbolismo con el fin de integrarlo en sus propias doctrinas, al igual que alteraron los símbolos que expresan una unidad y una inmutabilidad inconcebibles para ellos. En realidad no son más que desviaciones heterodoxas que no afectan en absoluto al simbolismo en sí, y, cuando se adopta el punto de vista propiamente iniciático, no son tales desviaciones lo que cabe considerar.[5]

Esto supuesto, hay además otro significado más profundo que el visto hasta ahora. Lo suscita el doble sentido del color negro, que hemos explicado en otras oportunidades. Acabamos de considerar solamente su sentido inferior y cosmológico; pero se impone considerar también su sentido superior y metafísico. En la tradición hindú tenemos un ejemplo muy claro, a saber: cuando el iniciando debe sentarse sobre una piel de pelos negros y blancos, que simbolizan respectivamente lo no-manifestado y lo manifestado.[6] El hecho de que se trate de un rito esencialmente iniciático justifica de sobra el pretendido nexo con el caso del «pavimento adoquinado» y le confiere idéntico significado, por mucho que en la actualidad haya caído por completo en el olvido. Se trata, pues, de un simbolismo equivalente al de *Árjuna*, el «blanco», y *Krishna*, el «negro», que constituyen, en el ser, lo mortal y lo inmortal, el «yo» y el «Sí-mismo»;[7] y, puesto que éstos dos son también los «dos pájaros inseparablemente unidos» de los que se habla en las

[4] Tales personas, si fueran lógicas, deberían abstenerse con el mayor cuidado, en virtud de lo que decíamos más arriba, de jugar al ajedrez para no correr el riesgo de caer bajo la misma acusación. ¿No es suficiente esta simple observación para mostrar la completa inanidad de sus argumentos?

[5] Recordemos lo dicho en otro lugar sobre el asunto de la «inversión de los símbolos», en concreto la observación que entonces formulábamos sobre el carácter verdaderamente diabólico que presenta la atribución al simbolismo ortodoxo, y en particular al de las organizaciones iniciáticas, de la interpretación al revés que es en realidad lo propio de la «contrainiciación» (*Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. XXX).

[6] *Shatapata-Brâhmana*, III, 2, I, 5-7. — En otro nivel, estos dos colores representan también el cielo y la tierra, pero ha de atenderse a que, en razón de la correspondencia de éstos con lo no-manifiesto y lo manifestado, el negro se refiere al cielo y el blanco a la tierra, de modo que las relaciones existentes en el caso del *yin-yang* se encuentran invertidas. He ahí una aplicación del sentido inverso de la analogía. El iniciado debe tocar el punto de ensamblaje de los pelos negros con los blancos, uniendo así los principios complementarios de los que él va a nacer como «hijo del cielo y de la tierra» (véase *La Grande Triade*, cap. IX).

[7] Este simbolismo es también el de los Dioscuros. La relación de éstos con los dos hemisferios o las dos mitades del «huevo del mundo» nos conduce otra vez la consideración del cielo y de la tierra a la que nos hemos referido en la nota anterior (véase *La Grande Triade*, cap. V).

Upanishads, ello evoca además otro símbolo, el del águila bicéfala blanca y negra que figura en ciertos altos grados masónicos. He ahí un nuevo ejemplo que, como tantos otros, pone de manifiesto el carácter universal del lenguaje simbólico.

XLVIII

Piedra negra y piedra cúbica[1]

Ha habido ocasiones en las que nos hemos visto obligados a denunciar las distintas fantasías lingüísticas a que ha dado lugar el nombre de Cibeles, carentes de fundamento y fruto de la imaginación calenturienta de algunos.[2] No es nuestra intención volver a hacerlo aquí. Queremos analizar tan sólo ciertas conexiones con visos de acierto aunque igualmente injustificadas. Así, hemos visto enunciada recientemente la suposición de que Cibeles «parece tomar su nombre» del árabe *qubbah*, porque aquélla «era adorada en las grutas» a causa de su carácter «ctónico». Esta pretendida etimología tiene dos defectos, uno solo de los cuales bastaría para descartarla: en primer lugar, como otra de la que hablaremos enseguida, sólo tiene en cuenta las dos primeras consonantes de la raíz del nombre de Cibeles, cuando consta de tres, y es obvio que esa tercera letra es tan digna de tenerse en cuenta como las otras dos. La hipótesis reposa además sobre un puro y simple contrasentido, pues *qubbah* no ha significado nunca «bóveda, sala abovedada, cripta», como cree el autor de la hipótesis. Designa una cúpula o un domo, cuyo simbolismo, precisamente, es «celeste» y no «terrestre», y por lo tanto diametralmente opuesto al carácter atribuido a Cibeles o a la «Gran Madre». Como lo hemos explicado en otros estudios, la cúpula corona un edificio de base cuadrada, y por ende, generalmente cúbica. Esta parte cuadrada o cúbica es la que en el conjunto resultante tiene un simbolismo «terrestre»; lo que nos obliga a examinar otra hipótesis muy extendida sobre el origen del nombre de Cibeles, y más ceñida al epígrafe.

Se ha querido derivar *Kybelê* de *kybos*, y esto, aunque no cae en el contrasentido que acabamos de señalar, persiste en el defecto de tomar en consideración sólo las dos primeras de las tres letras que constituyen la raíz de *Kybelê*, lo que la hace igualmente inviable desde el punto de vista puramente lingüístico.[3] Si se quie-

[1] Publicado en *É. T.*, diciembre de 1947.

[2] No nos referiremos, pues, a la asimilación de Cibeles a una «cavale» [«yegua»], ni a la relación que ha querido establecerse con el término «caballería», así como tampoco a otra, no menos imaginaria, con la «cábala».

[3] Es incluso muy dudoso, pese a una sinonimia exacta y a una similitud fonética parcial, que pueda haber verdadero parentesco lingüístico entre el griego *Kybos* y el árabe *Kaab* en razón de la

re ver entre ambos términos sólo cierta similitud fónica con cierto valor desde el punto de vista simbólico, como sucede a menudo, eso es otro cantar. Antes de continuar, digamos ya que, en realidad, el nombre de Cibeles no es de origen griego, y que su verdadera etimología no es ni enigmática ni dudosa. Está emparentada con el hebreo *gebal*, árabe *jabal*, «montaña». La diferencia de la primera consonante no es óbice alguno, pues el intercambio entre *g* y *k* es una modificación secundaria de la que pueden darse numerosos ejemplos.[4] De modo que Cibeles es propiamente la «diosa de la montaña»[5] y, conviene subrayarlo, su nombre viene a ser, por tanto, el exacto equivalente del de *Pârvatî* en la tradición hindú.

Tal significado del nombre de Cibeles encaja bien con la «piedra negra» que era su símbolo. En efecto, esa piedra era de forma cónica y, como todos los «betilos» de la misma forma, debe considerarse una imagen esquemática de la montaña en cuanto símbolo «axial». Por otra parte, siendo las «piedras sagradas» aerolitos, su origen celeste sugiere que el carácter «ctónico» al que aludíamos al comienzo corresponde sólo a uno de los aspectos de Cibeles. El eje representado por la montaña no es «terrestre», sino que comunica el cielo con la tierra. Es más, simbólicamente, por dicho eje han de verificarse la caída de la «piedra negra» a la tierra y su vuelta final al cielo.[6] No se trata, por supuesto, de negar que Cibeles haya sido asimilada a menudo a la «Madre Tierra», sino sólo de indicar que poseía asimismo otros aspectos. Por otro lado, es muy posible que el olvido parcial o total de estos últimos, a raíz de un predominio otorgado al aspecto «terrestre», haya dado origen a ciertas confusiones, en particular la de asimilar la «piedra negra» a la «piedra cúbica», que son en realidad dos símbolos muy diferentes.[7]

---

presencia en esta última de la letra *ayn*. Como esta letra no tiene equivalente en las lenguas europeas y en realidad no puede transcribirse, los occidentales la olvidan o la omiten muy a menudo, lo que acarrea no pocas derivaciones erróneas entre palabras cuyas raíces respectivas se diferencian netamente.

[4] Así, la palabra hebrea y árabe *kabir* tiene un parentesco evidente con el hebreo *gibor* y el árabe *jabbâr*; es verdad que la primera tiene sobre todo el sentido de «grande» y las otras dos el de «fuerte», pero no es sino un simple matiz. Los *Giborim* del Génesis son tanto «gigantes» como «hombres fuertes».

[5] Notemos de paso, que *Gebal* era también el nombre de la ciudad fenicia de Biblos; sus habitantes eran llamados *Giblim*, nombre que quedó como «palabra de orden» en la masonería. A propósito, nunca se ha caído en la cuenta, al parecer, de que cualquiera que sea el origen histórico de la denominación de los «gibelinos» (*ghibellini*) en la Edad Media, presenta con el nombre *Giblim* una soprendente semejanza aunque sólo se tratase de mera «coincidencia».

[6] Véase sobre todo esto «Lapsit exillis». — Existe en la India una tradición según la cual las montañas antaño volaban. *Indra* las precipitó a tierra, donde las fijó, golpeándolas con el rayo. Late de fondo el origen de las «piedras negras».

[7] En una reseña hemos subrayado la increíble suposición de que existiera una pretendida «diosa *Kaabah*», representada por la «piedra negra» de la Meca que llevaría ese nombre. Es éste otro ejemplo de la misma confusión, y posteriormente hemos tenido la sorpresa de leer lo mismo en otra parte, de donde parece resultar que dicho error tiene vigencia en ciertos medios occidentales. Recordaremos, pues, que la *Kaabah* no es en modo alguno el nombre de la «piedra negra», ya que ésta no es cúbica, sino el del edificio en uno de cuyos ángulos está ubicada, y que sí tiene la forma de un cubo. Aunque la *Kaabah* es también *Beyt Allah* («Casa de Dios», como el *Beith-El* del Génesis), nunca ha sido considerada en sí misma como una divinidad. Por otra parte, es muy probable que la singular invención de la pretendida «diosa *Kaabah*» haya sido sugerida por el parentesco, antes mencionado, con *Kybelê* y *Kybos*.

La «piedra cúbica» es esencialmente una «piedra de fundación». Es, pues, ciertamente «terrestre», como indica de por sí su forma. Asimismo la idea de «estabilidad» que conlleva[8] conviene perfectamente a la función de Cibeles en cuanto «madre tierra», es decir, como representación del principio «sustancial» de la manifestación universal. La relación simbólica de Cibeles con el «cubo» no hay que rechazar por completo en punto a «convergencia» fónica. No obstante, ésa no es razón para querer derivar una «etimología» ni para identificar la «piedra cúbica» con una «piedra negra» que era, en realidad, cónica. Sólo hay un caso particular en que existe cierta relación entre la «piedra negra» y la «piedra cúbica»: cuando esta última es, no ya una de las «piedras de fundación» situadas en los cuatro ángulos de un edificio, sino la piedra *shetiyah* que ocupa el centro de la base de aquél, correspondiente al punto de caída de la «piedra negra». Igualmente, sobre el mismo eje vertical pero en su extremidad opuesta, la «piedra angular» o «piedra cimera», que no es de forma cúbica, corresponde a la situación «celeste» inicial y final de la misma «piedra negra». No insistiremos sobre estas últimas consideraciones, pues ya las hemos tratado con más detalle.[9] Baste apuntar, para concluir, que generalmente el simbolismo de la «piedra negra», con las diferentes ubicaciones y formas que ésta puede adoptar, está en relación, desde el punto de vista «microcósmico», con las «localizaciones» diversas del *lûz* o «núcleo de inmortalidad» en el ser humano.

8. Véase *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. XX.
9. Véase «Lapsit exillis».

XLIX

Piedra bruta y piedra tallada[1]

En un artículo que versaba sobre los altares de los antiguos hebreos construidos exclusivamente con piedra bruta, hemos leído esta sorprendente frase: «El simbolismo de la piedra bruta ha sido alterado por la francmasonería, al haberlo transpuesto del ámbito sagrado al profano. Un símbolo, primitivamente destinado a expresar las relaciones sobrenaturales del alma con el Dios «viviente» y «personal», expresa ahora realidades de orden alquímico, moralizante, social y ocultista». El autor de estas líneas, por lo que sabemos de él, es de aquellos que más que prejuicios tiene mala fe. Que una organización iniciática haya rebajado un símbolo al «nivel profano» es algo tan absurdo y contradictorio, que nadie, con un mínimo de seriedad, puede sostenerlo. Además, la insistencia dada a los términos «viviente» y «personal» evidencia una decidida intencionalidad de limitar el «ámbito sagrado» al exclusivo punto de vista del exoterismo religioso. Que actualmente la gran mayoría de los masones no comprendan ya el genuino sentido de sus símbolos (al igual que la mayoría de los cristianos tampoco comprende el de los suyos) es algo muy distinto. ¿Cómo puede hacerse responsable a la masonería (o a la Iglesia) de la situación, cuando en realidad sólo se debe a las condiciones del mundo moderno, para el que ambas instituciones son igualmente «anacrónicas» por su carácter tradicional? La tendencia «moralizante», que es muy patente desde el siglo XVIII, era al fin y al cabo una consecuencia casi inevitable, si se tienen en cuenta la mentalidad y la degradación «especulativa» sobre la que tan a menudo hemos insistido. Otro tanto cabe decir de la excesiva preponderancia concedida al punto de vista social; los masones no constituyen, por cierto, una excepción en nuestra época. Examínense con objetividad lo que se enseña hoy en nombre de la Iglesia, y dígasenos si es posible encontrar algo que no sean simples consideraciones morales y sociales. No será necesario, en fin, subrayar lo impropio, probablemente intencionado, del término «ocultista», pues la masonería, ciertamente, nada tiene que ver con el ocultismo, es muy anterior incluso en su forma «especulativa». En cuan-

[1] Publicado en *É. T.*, septiembre de 1949.

to al simbolismo alquímico, o más exactamente, hermético, nada tiene de profano, y como hemos explicado en otro lugar, hacen referecnia al campo de los «pequeños misterios», que es precisamente el ámbito propio de las iniciaciones artesanales en general y de la masonería en particular.

No hemos citado dicha frase simplemente para hacer esta puntualización, por necesaria que sea, sino porque nos ha parecido oportuna a la hora aportar algunas precisiones útiles sobre el simbolismo de la piedra bruta y de la piedra tallada. En la masonería la piedra bruta posee un significado distinto al de los altares hebreos, a los cuales han de asociarse los monumentos megalítico. Esta diferencia de significado, se debe a que se trata de distintos tipos de tradición. Esto es fácil de comprender para quienes conocen nuestras explicaciones sobre las diferencias esenciales existentes entre las tradiciones de los pueblos nómadas y las de los sedentarios. Cuando Israel pasó de nómada a sedentario desapareció la prohibición de erigir edificios de piedra tallada, porque ya no tenía razón de ser, como lo atestigua la construcción del templo de Salomón, que, sin duda alguna, no fue una empresa profana, y a la cual se vincula simbólicamente al menos, el origen de la masonería. Poco importa que los altares fueran aún a la sazón de piedra bruta, pues éste es un caso muy aislado que bien podía conservar el simbolismo primitivo, mientras que es imposible construir con tales piedras el más modesto edificio. El autor del artículo en danza también afirma que en esos altares «no puede haber nada metélico», pero eso atañe a otro orden de ideas, que hemos explicado igualmente, y que por lo demás está presente en la propia masonería bajo el símbolo del «despojamiento de los metales».

Ahora bien, no cabe duda de que, en virtud de las leyes cíclicas, pueblos «prehistóricos» como los que levantaron los monumentos megalíticos, se hallaban evidentemente en un estado más próximo al principio que los pueblos posteriores. Pero ese estado no podía perpetuarse indefinidamente, pues los cambios acontecidos en las diferentes épocas de la historia humana exigian adaptaciones sucesivas de la tradición. Y así pudo suceder en un pueblo concreto sin tener que recurrir a rupturas para explicarlo, como lo muestra el ejemplo de los hebreos que acabamos de citar. Es igualmente cierto que entre los pueblos sedentarios la sustitución de las construcciones de madera por las de piedra representa a un grado mayor de «solidificación» en conformidad con las etapas del «descenso» cíclico. Desde el momento en que ese tipo de construcción se hacía necesario por las nuevas condiciones del medio, era preciso, en una civilización tradicional, que, mediante ritos y símbolos apropiados, recibiera de la tradición misma la consagración; porque sin ella no podía ser legítimo ni integrarse a esa civilización; precisamente por eso hemos hablado de adaptación. Tal legitimación abarcaba todas las artesanías y oficios, empezando por los canteros. Y, para ser efectiva, cada una de esas artesanías hubo de incorporar su correspondiente iniciación, puesto que, conforme a la concepción tradicional, todo artesano debía aplicar regularmente los principios en su respectiva labor. Siempre ha sido así, y en todas partes, salvo, naturalmente, en el mundo occidental moderno, cuya civilización ha perdido todo carácter tradicional. Esto no sólo para las artesanías de la construcción, que aquí nos interesa, sino

también para todas las demás, que se hicieron necesarias por ciertas condiciones de tiempo y lugar. Hay que señalar que esa legitimación, con todo lo que implica, fue posible en todos los casos, salvo para los oficios puramente mecánicos, que han surgido en la época moderna. Ahora bien, para los canteros, y para los constructores que empleaban los productos de ese trabajo, la piedra bruta no podía representar sino la «materia prima» indiferenciada, o el «caos», con sus correspondencias tanto microcósmicas como macrocósmicas, mientras que el sillar, la piedra completamente tallada, representaba el acabado o perfección de la «obra». He aquí la explicación de la diferencia existente entre el significado simbólico de la piedra bruta en casos como los de los monumentos megalíticos y los altares primitivos, y el de esa misma piedra bruta en la masonería. Añadimos, sin poder insistir aquí en ello, que esa diferencia corresponde a un doble matiz de la «materia prima», según que ésta se considere como la «virgen universal» o como el «caos» que está en el origen de toda manifestación. De modo paralelo, en la tradición hindú *Prakriti*, es la potencialidad que está literalmente por debajo de toda existencia y también un aspecto de la *Shakti*, o sea de la «madre divina». Por supuesto, ambos puntos de vista no son excluyentes, lo cual justifica la coexistencia de los altares de piedra bruta con los edificios de piedra tallada. Estos breves apuntes demuestran una vez más que, para interpretar los símbolos, como para cualquier otra cosa, siempre hay que saber ubicar todo en su lugar exacto; de lo contrario se corre el riesgo de caer en los más burdos errores.

Simbolismo axial y simbolismo de tránsito

L

Los símbolos de la analogía[1]

A primera vista puede parecer extraño hablar de símbolos de la analogía pues, si el propio simbolismo se funda en la analogía, como a menudo se dice, todo símbolo debe ser la expresión de una analogía. Pero este modo de enfocar la cuestión no es correcto. El símbolo se funda en las correspondencias existentes entre los diferentes estratos de la realidad, pero no toda correspondencia es analógica. Entendemos aquí la analogía exclusivamente en su acepción más rigurosa, es decir, según la fórmula hermética, como la relación de «lo que está abajo» con «lo que está arriba». Esta relación, según lo hemos explicado a menudo con motivo de los muchos casos en que hemos tenido ocasión de considerarla, implica esencialmente la aplicación del «sentido inverso» de sus dos términos. Y esta aplicación es tan clara y manifiesta en los símbolos de los que vamos a hablar, que uno se sorprende de que haya pasado tan inadvertida, incluso entre aquellos que pretenden recurrir a esos símbolos, pero que son incapaces de comprenderlos e interpretarlos correctamente.

La construcción de los símbolos en cuestión descansa en la figura de la rueda de seis rayos. Como ha quedado dicho, la rueda es ante todo un símbolo del mundo, y su circunferencia símbolo de la manifestación producida por los rayos emanados del centro. Ahora bien, como es natural, el número de rayos difiere según los casos y aporta otros significados más concretos. En ciertos símbolos derivados, la circunferencia puede no estar presente; aunque para su construcción geométrica, no pueden dejar de considerarse inscritos en una circunferencia, y por ello están emparentados con el de la rueda, por mucho que la forma exterior de ésta, es decir, la circunferencia que determina su contorno y su límite, no aparezca de manera explícita y visible. La ausencia indica sólo que la atención no debe centrarse entonces en la manifestación misma y en el ámbito especial en que ella se desarrolla, pues éste permanece en cierto modo en un estado de indeterminación anterior al trazado efectivo de la circunferencia.

La figura más simple, y base de todas las demás, es la constituida por el conjunto de los seis rayos. Éstos, opuestos dos a dos a partir del centro, forman tres

[1] Publicado en *É. T.*, enero de 1939.

diámetros, uno vertical y los otros dos oblicuos y equidistantes del primero. Si se considera al sol como ocupando el centro, topamos con los seis rayos de que hemos hablado en un estudio anterior. En tal caso el «séptimo rayo» está representado en el propio centro. Es evidente la relación de ésto con la cruz tridimensional: el eje vertical permanece inmóvil y los dos diámetros oblicuos son la proyección, en la figura plana, de los ejes horizontales de aquélla. Esta última consideración, imprescindible para entender bien el símbolo, está lejos de hacer de él una representación de la analogía, como si bastara ceñirse a la forma que representa, cuando en realidad es preciso parangonarlo con otros símbolos con los que está emparentado por diferentes facetas de su compleja significación.

En el simbolismo cristiano, esa figura recibe el nombre de crismón simple. Está formada por la unión de las letras I y X, es decir, las iniciales griegas de las palabras *Jêsous Christos*. Éste es el sentido que parece haber recibido en los albores del cristianismo. De hecho, ese símbolo es muy anterior y se encuentra difundido por doquier y en todas las épocas. El crismón constantiniano, formado por la unión de las letras griegas X y P, las dos primeras de la palabra *Christos*, aparece a primera vista como inmediatamente derivado del crismón simple, cuya disposición fundamental reproduce con exactitud y del cual únicamente se diferencia en el ojal destinado a transformar la I en P añadido en la parte superior del diámetro vertical. Este ojal, que tiene forma más o menos circular, puede considerarse, en esa posición, como correspondiente a la representación del disco solar que aparece en la cúspide del eje vertical o del «árbol del mundo». Esta observación reviste particular importancia en conexión con lo que luego diremos con motivo del simbolismo del árbol.[2]

Sobre el simbolismo heráldico, se destacan los seis rayos que constituyen una especie de plantilla en la que se han ido colocando sobre el blasón las más variadas figuras. Obsérvese, por ejemplo, un águila o cualquier otra ave heráldica, y no será difícil advertir que efectivamente se halla esa disposición, correspondiendo la cabeza, la cola y las extremidades de las alas y las patas a las puntas de los seis radios respectivamente. Véase luego un emblema como la flor de lis, y se comprobará lo mismo. Poco importa en este último caso el origen histórico del emblema, que ha suscitado muchas hipótesis: ora sea la flor de lis verdaderamente una flor (lo que estaría de acuerdo, además, con la equivalencia de la rueda con ciertos símbolos florales como el loto, la rosa y el lirio, que, por lo demás, tiene en realidad seis pétalos); ora fuera primitivamente una punta de lanza, o un pájaro, o una abeja, el antiguo símbolo caldeo de la realeza (jeroglífico *sâr*), o incluso un sapo;[3]

[2] Ciertas formas intermedias muestran un parentesco entre el crismón y la «cruz ansada» egipcia, cosa fácilmente comprensible a tenor de lo que antes decíamos de la cruz de tres dimensiones. En ciertos casos, el ojal de la P adquiere la forma del símbolo egipcio del «ojal de Horus». Otra variante del crismón es el «cuatro de cifra» de las antiguas marcas gremiales cuyos múltiples significados exigen un estudio especial. Señalemos también que el crismón va a veces rodeado por un círculo, lo que lo asemeja a la rueda de seis rayos.

[3] Esta opinión, por extraña que pueda parecer, debía de admitirse en época bastante antigua, pues en las tapicerías del siglo XV de la catedral de Reims, el estandarte de Clodoveo lleva tres sapos. Por otra parte, es muy posible que primitivamente este sapo haya sido en realidad una rana, animal que en ra-

ora, como es más probable, sea una especie de «convergencia» o de mezcla de varias de estas figuras, abstracción de los rasgos comunes a ellas; en cualquier caso la flor de lis está en estricta conformidad con la plantilla aludida y esto es lo realmente importante para determinar su significación principal.

Por otra parte, al unir los extremos no contiguos de los seis rayos, se obtiene la conocida figura del hexagrama o «sello de Salomón», formada por dos triángulos equiláteros opuestos y entrelazados. La estrella de seis puntas propiamente dicha, en la que sólo está trazado el contorno externo, es evidentemente una variante de ese mismo símbolo. El hermetismo cristiano medieval veía en los dos triángulos del hexagrama, entre otras cosas, una representación de la unión hipostática de Cristo. El número seis, con el cual dicho símbolo está relacionado, significa unión y mediación, que viene perfectamente al caso.[4] Ese mismo número es también, según la cábala hebrea, el número de la creación (la «obra de los seis días» del *Génesis*, en relación con las seis direcciones del espacio). Además, la atribución de su símbolo al Verbo se justifica igualmente bien: es como una especie de traducción gráfica del *omnia per ipsum facta sunt* del Evangelio de san Juan.

Ahora bien —y aquí queríamos llegar en el presente estudio—: los dos triángulos opuestos del «sello de Salomón» representan dos ternarios; uno es el reflejo o la imagen invertida del otro. Por ello este símbolo es una figuración exacta de la analogía. En la figura de seis radios, se pueden tomar igualmente los dos ternarios formados por las puntas de los tres radios superiores y por las de los tres inferiores. Situados entonces a uno y otro lado del plano de reflexión, en lugar de entrelazarse como en el caso precedente, quedan separados. Pero su relación inversa es exactamente la misma. Para ser más precisos, una parte del diámetro horizontal está indicada a veces en el hexagrama (también lo está en la flor de lis). Ese diámetro horizontal representa la línea del plano de reflexión o la «superficie de las aguas». Es posible otra representación del «sentido inverso» imaginando que los dos diámetros oblicuos forman dos conos opuestos por el vértice, cuyo eje sería el diámetro vertical; así, como su vértice común es el centro de la figura y está situado en el plano de reflexión, uno de los conos es la imagen invertida del otro.

Por último, la figura de los seis radios, modificada en ocasiones aunque siempre reconocible, configura asimismo el esquema de otro símbolo muy importante, el del árbol de tres ramas y tres raíces, donde palpablemente topamos con los dos ternarios inversos susodichos. Este esquema, por otra parte, puede verse en los dos sentidos opuestos, de modo que las ramas pueden tomar el lugar de las raíces, y viceversa. Esta consideración será abordada de modo más concreto en el capítulo siguiente.

---

zón de sus metamorfosis es un antiguo símbolo de «resurrección», y que había mantenido dicho sentido en el cristianismo primitivo.

[4] En el simbolismo extremo-oriental, seis rasgos dispuestos de otro modo, en forma de líneas paralelas, representan análogamente el término medio de la «Gran Tríada», es decir, el Mediador entre el cielo y la tierra, el «Hombre verdadero», que une en sí las dos naturalezas: celeste y terrestre.

LI

El «árbol del mundo»[1]

En diversas ocasiones hemos hablado del «árbol del mundo» y su simbolismo «axial».[2] Sin repetir lo ya dicho entonces, queremos añadir algunas observaciones relativas a ciertos puntos más particulares de ese simbolismo, en especial sobre los casos en que el árbol aparece invertido, es decir, con las raíces hacia arriba y las ramas hacia abajo. A esta cuestión Ananda K. Coomaraswamy ha dedicado un estudio especial, *The Inverted Tree*.[3] Es fácil comprender que el fenómeno se debe a que la raíz representa el principio mientras que las ramas representan el despliegue de la manifestación. A esta explicación general, cabe añadir ciertas consideraciones de carácter más complejo, fundadas en la aplicación del «sentido inverso» de la analogía con el que guarda relación la posición invertida del árbol. Hemos indicado ya que el esquema del árbol de tres ramas y tres raíces se configura sobre el símbolo de la analogía, es decir, sobre la figura de seis radios cuyos extremos se agrupan en dos ternarios mutuamente inversos. Dicho esquema puede contemplarse en dos sentidos opuestos, lo que confirma que las dos posiciones del árbol deben referirse a dos perspectivas diferentes y complementarias, según se mire de abajo arriba o de arriba abajo, o sea, según se adopte el prisma de la manifestación o el del Principio.[4]

Para reforzar esta idea A. K. Coomaraswamy cita los dos árboles invertidos

[1] Publicado en *É. T.*, febrero de 1939.

[2] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, caps. IX y XXV.

[3] En *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. V, hemos citado los textos de la *Katha-Upanishad*, VI, 1, y de la *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 1, donde el árbol presenta este aspecto. Coomaraswamy cita además otros que no son menos explícitos, especialmente *Rig-Véda*, I, 24, 7, y *Maîtri-Upanishad*, VI, 4.

[4] Hemos señalado en otro lugar que el árbol ternario puede considerarse como símbolo de la unidad y la dualidad que, en el simbolismo bíblico, se representan respectivamente por el «árbol de vida» y el «árbol de la ciencia». La forma ternaria se encuentra especialmente en las tres «columnas» del «árbol sefirótico» de la cábala, y es evidente que la propiamente «axial» es entonces la «columna del medio» (véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX). Para reducir esta forma al esquema que acabamos de indicar, es preciso reunir las extremidades de las «columnas» laterales por dos líneas que se cruzan en el punto central de la «columna del medio», es decir, en *Tiphereth*, cuyo carácter «solar» justifica plenamente esa posición del centro «irradiante».

descritos por Dante[5] como próximos a la cima de la «montaña», o sea, justo debajo del plano donde se sitúa el paraíso terrenal. Y cuando éste se alcanza, los árboles retoman su posición normal. De modo que, así, esos árboles, que parecen ser diferentes aspectos del «árbol» único, «están invertidos solamente por debajo del punto en que ocurre la rectificación y regeneración del hombre». Importa subrayar que, si bien el paraíso terrenal forma parte aún del «cosmos», su posición es virtualmente «supracósmica». Puede afirmarse que simboliza el «cenit de lo contingente» (*bhavâgra*), de modo que su plano se identifica con la «superficie de las aguas». Esta superficie, que en esencia es un «plano de reflexión», nos lleva al simbolismo de la imagen invertida por reflejo, a la que nos hemos referido al hablar de la analogía. «Lo que está arriba», o sobre la «superficie de las aguas», es decir, el ámbito principal o «supracósmico», se refleja en sentido inverso en «lo que está abajo», o sea debajo de dicha superficie, en el ámbito «cósmico». En otras palabras, todo lo que está encima del «plano de reflexión» está derecho, todo lo que está debajo está invertido. Por tanto, si suponemos que el árbol está erguido sobre las aguas, lo que vemos desde el «cosmos» es su imagen invertida, con las raíces hacia arriba y las ramas hacia abajo. Por contra, si nos situamos por encima de las aguas, no vemos ya esa imagen (que ahora está, por así decir, bajo nuestros pies), sino la fuente de ella, o sea, el árbol real, que naturalmente presenta su posición derecha. El árbol es siempre el mismo, lo que varía es nuestra posició y, por ende, la perspectiva.

Para corroborar lo anterior recurrimos a ciertos textos tradicionales hindúes, que hablan de dos árboles, uno «cósmico» y el otro «supracósmico». Al estar esos dos árboles superpuestos, uno puede ser considerado como el reflejo del otro, y sus troncos están unidos de modo que constituyen dos partes de un único tronco, lo que corresponde a la doctrina de «una esencia y dos naturalezas» en *Brahma*.

En la tradición avéstica, descubrimos un equivalente en los dos árboles *Haoma*, el blanco y el amarillo, el uno celeste (o más bien «paradisíaco», ya que crece en la cima de la montaña *Alborj*) y el otro terrestre. El segundo viene a ser un sucedáneo del primero para la humanidad alejada de la «morada primordial», al igual que una imagen es un «sucedáneo» de la realidad. El *Zohar* habla también de dos árboles, uno superior y otro inferior; y en algunas representaciones, como en un sello asirio, se distinguen claramente dos árboles superpuestos.

El árbol invertido no sólo es un símbolo «macrocósmico», como acabamos de ver, sino también un símbolo «microcósmico», es decir, un símbolo del hombre. Así, Platón dice que «el hombre es una planta celeste, lo que significa que es como un árbol invertido, cuyas raíces tienden hacia el cielo y las ramas hacia abajo, hacia la tierra». En nuestra época, los ocultistas han abusado a menudo de este simbolismo. Para ellos no va más allá de una simple comparación, cuyo sentido profundo se les escapa totalmente, y lo interpretan de forma crasamente «materialista», e intentan justificarlo mediante pueriles comparaciones anatómicas o «mor-

[5] *Purgatorio*, XXII-XXV.

fológicas». Éste es un ejemplo, entre tantos otros, de cómo han degradado, sin comprenderlas, las nociones tradicionales fragmentarias que han pretendido incorporar a sus propias concepciones.[6]

De los dos términos sánscritos que designan el «árbol del mundo», uno, *nyagrodha*, da pie para hacer una observación interesante, pues significa literalmente «que crece hacia abajo». No sólo porque tal crecimiento está representado de hecho por el de las raíces aéreas en el árbol que lleva ese nombre, sino también porque, cuando se trata del árbol simbólico, éste mismo se considera como invertido. A esta posición del árbol hace referencia propiamente el nombre *nyagrodha*,[7] mientras que la otra designación *ashwattha*, se interpreta como la «estación del caballo» (*ashwa-stha*), donde éste (que es aquí el símbolo de *Agni* o del Sol, o de ambos a la vez) ha llegado al término de su curso y se detiene al alcanzar el «eje del mundo».[8] Recordemos que en diversas tradiciones la imagen del sol está también en conexión con la del árbol bajo la forma de fruto del «árbol del mundo». Al iniciarse un ciclo abandona su árbol para retornar a él al final del mismo, de modo que también en este caso el árbol es efectivamente la «estación del sol».[9]

Aún hay algo más; *Agni* es identificado con el «árbol del mundo», de donde su nombre de *Vanaspati* o «Señor de los árboles». Tal identificación, que confiere al «árbol» axial una naturaleza ígnea, lo pone visiblemente en parentesco con la «zarza ardiente» que, en cuanto lugar y soporte de revelación de la divinidad, también se sitúa en posición «central». Hemos hablado antes de la «columna de fuego» o de la «columna de humo» como sustitutos, en ciertos casos, del árbol o del pilar en cuanto representación «axial». La última observación completa la explicación de esta equivalencia y le da su pleno significado.[10] A. K. Coomaraswamy cita a este respecto un pasaje del *Zohar* donde el «árbol de vida» (descrito precisamente como «extendido de arriba abajo», o sea, invertido) se representa como un «árbol de luz», lo que corrobora dicha identificación. Idicamos aún otra concordancia, tomada de la tradición islámica y no menos significativa: en la sura *En-Nûr*,[11] se cita un «árbol bendito», o sea, preñado de influjos espirituales,[12] que no es «ni oriental ni occidental», lo que define netamente su posición «central» o «axial».[13] El árbol es un

[6] La asimilación del hombre a un árbol, pero sin alusión a una posición inversa de éste, desempeña papel considerable en el ritual del Carbonarismo.

[7] Véase *Aitarêya-Brahmana*, VII, 30; *Shatapata-Brâhmana*, XII, 2, 7, 3.

[8] Igualmente, según la tradición griega, las águilas —otro símbolo solar—, partiendo de los confines de la tierra, se detuvieron en el *Ómphalos* de Delfos, que representaba el «centro del mundo».

[9] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX. — El ideograma chino que designa la puesta del sol lo representa posándose sobre su árbol al terminar el día.

[10] Cabe observar que esta «columna de fuego» y la «columna de humo» se encuentran tal cual en *Éxodo* XIV, donde aparecen guiando alternativamente a los hebreos a su salida de Egipto, y eran, por otra parte, una manifestación de la *Shekinah* o «presencia divina».

[11] *Corán* XXIV, 35.

[12] En la cábala hebrea, esos mismos influjos espirituales están simbolizados en el «rocío de luz» que emana del «árbol de vida».

[13] Del mismo modo, y en un sentido más «geográfico», el polo no está situado ni a oriente ni a occidente.

olivo cuyo aceite alimenta la luz de un candil. Esa luz simboliza la luz de *Allah*, y en realidad es *Allah*, pues, como se dice al comienzo del mismo versículo, «*Allah* es la luz del cielo y de la tierra». ¿Por qué un olivo? Por el poder iluminador del aceite que se extrae de su fruto y por su intrínseca naturaleza ígnea y luminosa. Se trata, por tanto, también en este caso del «árbol de luz» al que acabamos de referirnos. Por otra parte, en uno de los textos hindúes que describen el árbol invertido,[14] éste está expresamente identificado con *Brahma*. En otros lugares se identifica con *Agni*. Mas no hay en ello contradicción alguna, pues *Agni*, en la tradición védica, no es sino uno de los nombres y aspectos del *Brahma*. En el texto coránico, *Allah*, bajo el aspecto de luz, ilumina todos los mundos.[15] Sin duda sería difícil llevar más lejos la similitud. He aquí un ejemplo harto significativo del acuerdo unánime entre todas las tradiciones.

[14] *Maïtri-Upanishad*, VI, 4.

[15] Esta luz es incluso, según la continuación del texto, «luz sobre luz», o sea una doble luz superpuesta, que evoca la superposición de los dos árboles a los que nos hemos referido antes. También aquí se encuentra «una esencia», la de la única luz, y «dos naturalezas», la de lo alto y la de lo bajo, o lo no-manifestado y lo manifestado, a los cuales corresponden respectivamente la luz oculta en la naturaleza del árbol y la luz visible en la llama de la lámpara, siendo la primera el «soporte» esencial de la segunda.

LII

El árbol y el *vajra*[1]

Hablábamos, páginas atrás, del esquema del árbol de tres ramas y tres raíces, construido sobre el símbolo general de la analogía y susceptible de considerarse en los dos sentidos opuestos. Toca ahora abordar ciertos matices que realzarán la estrecha conexión existente entre símbolos aparentemente distintos del «eje del mundo». En efecto, como es fácil verlo en el dibujo adjunto, dicho esquema es idéntico a la figura del doble *vajra* cuyos extremos opuestos reproducen igualmente el consabido simbolismo analógico. En uno de nuestros estudios precedentes sobre el *vajra* indicábamos ya esa similitud con motivo de la triplicidad que a menudo se encuentra en el simbolismo «axial», para representar a la vez el eje, que ocupa naturalmente la posición central, y las dos corrientes cósmicas de derecha y de izquierda que lo acompañan. Determinadas representaciones del «árbol mundo» constituyen un buen ejemplo de esa triplicidad. Advertíamos entonces que cuando las ramas y las raíces son triples evocan con mayor precisión las extremidades del *vajra*, las cuales, como es sabido, tienen forma de tridente o *trishûla*.[2]

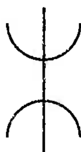


Fig. 17

Cabe preguntarse, no obstane, si dicha relación entre el árbol y el símbolo del rayo, que pueden parecer a primera vista cosas muy distintas, es capaz de ir más allá de esa obvia significación «axial». La respuesta la hallamos en lo que hemos di-

[1] Publicado en *É. T.*, marzo de 1939.

[2] «Les armas simbólicas». — Sobre las representaciones del *vajra*, véase A. K. Coomaraswany, *Elements of Buddhist Iconography*.

cho sobre la naturaleza ígnea del «árbol del mundo», con el que el propio *Agni*, en cuanto *Vanaspati*, se identifica en el simbolismo védico, y del cual, por lo tanto, la «columna de fuego» es un exacto equivalente como representación del eje. Es evidente que el rayo también es de naturaleza ígnea o luminosa: el relámpago es uno de los símbolos más habituales de la «iluminación» entendida en su sentido intelectual o espiritual. El «árbol de luz» del que hemos hablado atraviesa e ilumina todos los mundos; según el pasaje del *Zohar* citado a la sazón por A. Coomaraswamy, «la iluminación comienza en la cima y se extiende en línea recta a través del tronco íntegro». Semejante propagación de la luz puede evocar fácilmente la idea del relámpago. Por lo demás, el «eje del mundo» se considera siempre, más o menos explícitamente, como luminoso. Hemos tenido ocasión de recordar cómo Platón, en particular, lo describe como un «eje luminoso de diamante», lo que, precisamente, se refiere también de modo directo a uno de los aspectos del *vajra*, ya que este término tiene a la vez los sentidos de «rayo» y «diamante».[3]

Más aún, una de las designaciones más difundidas del árbol axial, en las diversas tradiciones, es la de «árbol de vida». Es sabida la conexión establecida por las doctrinas tradicionales entre la «vida» y la «luz». No insistiremos más sobre este punto, pues es una cuestión que ya hemos tratado.[4] Recordamos tan sólo, ciñéndonos a nuestro tema, que la cábala hebrea une las dos nociones en el simbolismo del «rocío de luz» que emana del «árbol de vida». Además, en otros pasajes del *Zohar* (que Coomaraswamy cita también en su estudio sobre el «árbol invertido»), se mencionan dos árboles, uno superior y otro inferior y por lo tanto en cierto sentido superpuestos, que se designan respectivamente como «árbol de vida» y «árbol de muerte». Esto recuerda el papel de los dos árboles simbólicos del paraíso terrenal, y completa la conexión a la que nos referimos, pues «vida» y «muerte» están vinculadas también al doble aspecto del rayo, representado por las dos direcciones opuestas del *vajra*, según lo hemos explicado con anterioridad.[5] Como decíamos entonces, se trata en realidad del doble poder de producción y destrucción, del cual la vida y la muerte son la expresión en nuestro mundo, y que está en relación con las dos fases, el «expir» y el «aspir», de la manifestación universal. La correspondencia de estas dos fases está indicada también en uno de los textos del *Zohar* a los cuales aludíamos, pues los dos árboles se representan allí como ascendente y descendente, tomando cada uno el lugar del otro, según la alternancia del día y la noche. ¿No resulta así más evidente aún la perfecta coherencia de todo este simbolismo?

[3] A este respecto, hemos establecido también un nexo con el simbolismo búdico del «Trono de diamante», situado al pie del árbol axial. Considérese en el diamante, por un lado, su luminosidad, y por otro, el carácter de indivisibilidad e inaterabilidad, que es una imagen de la inmutabilidad esencial del eje.

[4] *Verbum, Lux et Vita.*

[5] Véase «Las armas simbólicas».

LIII

El «árbol de la vida» y el elixir de la inmortalidad[1]

Al hablar del «árbol del mundo», mencionábamos entre sus principales figuraciones, el árbol *Haoma* de la tradición avéstica. Éste (y más precisamente el *Haoma* blanco, árbol «paradisíaco», pues el otro, el *Haoma* amarillo, no es sino un «sucedáneo» posterior) está especialmente en relación con su faceta de «árbol de vida». Veamos cómo. El elixir de él extraído, también llamado *haoma*, es la misma cosa que el *soma* védico, que a su vez se identifica con el *amrita* o «elixir de inmortalidad». Que el *soma* sea extraído de una simple planta y no de un árbol, no es objeción válida contra esa vinculación con el simbolismo del «árbol del mundo» ya que éste recibe numerosos nombres, entre los cuales también el de «planta» (*oshadhi*) e incluso el de «caña» (*vêtasa*).[2]

Comparado con el simbolismo bíblico del paraíso terrenal, la única diferencia notable es que la inmortalidad no la proporciona un elixir extraído del «árbol de vida» sino su fruto. Se trata, pues, de un «alimento de inmortalidad» más que de una bebida.[3] No obstante, siempre es un producto del árbol o de la planta, producto en el cual se encuentra concentrada la savia, que es en cierto modo la «esencia» del vegetal.[4] Notemos también que de todos los símbolos vegetales del paraíso terrenal, sólo el «árbol de vida» conserva ese carácter en la descripción de la Jerusalén celeste; el resto del simbolismo es mineral. Penden de él, a la sazón, doce frutos, que son los doce «soles», equivalentes de los doce *Aditya* de la tradición hindú; unos y otros tienen en común su naturaleza arbórea, y el árbol constituye precisamente la unidad a la que retornan finalmente.[5] Recuérdese lo dicho sobre el árbol considerado como «estación del sol», y sobre los símbolos que representan al sol como acudiendo a posarse en el árbol al final de un ciclo. Los *Aditya* son los

[1] Publicado en *É. T.*, abril de 1939.

[2] Véase A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, pág. 12.

[3] Entre los griegos, la «ambrosía», en cuanto distinta del «néctar», es también un alimento no líquido, aunque su nombre sea etimológicamente idéntico al del *amrita*.

[4] En sánscrito, la palabra *rasa* significa al mismo tiempo «savia» y «esencia».

[5] Véase *Le Roi du Monde*, caps. IV y XI. Puede leerse asimismo lo que en dicho libro decíamos acerca del «elixir» de inmortalidad y sus diversos «sucedáneos» tradicionales (ibid. caps. V y VI).

hijos de *Áditi*, y la idea de «indivisibilidad» que este nombre expresa implica evidentemente «indisolubilidad», y por lo tanto «inmortalidad». *Áditi* guarda igualmente cierta relación con la «esencia vegetativa», pues es considerada «diosa de la tierra»,[6] al mismo tiempo que es la «madre de los *Dêva*». La oposición entre *Áditi* y *Diti* (de la que deriva la existente entre los *Dêva* y los *Ásura*) es paralela a la oposición entre el «árbol de vida» y el «árbol de muerte» a la que nos hemos referido en un anterior estudio. Dicha oposición está presente de por sí en el simbolismo mismo del sol, puesto que éste se identifica, por un lado, con la «muerte» (*Mrityu*) por estar vuelto hacia el «mundo de abajo»[7] y, por otro lado, es la «puerta de inmortalidad», de suerte que podría decirse que su otra faz, la que está vuelta hacia el ámbito «extracósmico», se identifica con la inmortalidad. Retomamos así lo que antes decíamos acerca del paraíso terrenal; éste es aún efectivamente una parte del «cosmos», pero su posición es virtualmente «supracósmica». Así se explica que pueda conseguirse allí el fruto del «árbol de vida», lo que equivale a decir que el ser llegado al centro de nuestro mundo (o de cualquier otro estado de existencia) ha conquistado ya, por eso mismo, la inmortalidad. Y lo que es cierto del paraíso terrestre lo es también, naturalmente, de la Jerusalén celeste, puesto que uno y otra no son en definitiva sino los dos aspectos complementarios que presenta una misma realidad según se la considere con respecto al comienzo o al fin de un ciclo cósmico.

Es obvio que todas estas observaciones deben relacionarse con el hecho de que en las diversas tradiciones aparezcan símbolos vegetales como «prenda de resurrección y de inmortalidad»: la «rama de oro» de los Misterios antiguos, la acacia en la iniciación masónica, así como los ramos o las palmas en la tradición cristiana; y también con el papel que desempeñan los árboles de hojas perennes y los que producen gomas o resinas incorruptibles.[8] Por otra parte, la circunstancia de que el vegetal se considere a veces en la tradición hindú como de naturaleza «asúrica» no es objeción: en efecto, el crecimiento del vegetal es a la par aéreo y subterráneo, lo que implica una doble naturaleza, correspondiente además, en cierto sentido, al «árbol de vida» y el «árbol de muerte». La raíz, o sea, la parte subterránea, constituye el «soporte» originario de la vegetación aérea, lo que justifica la «prioridad» de naturaleza de los *Ásura* con respecto a los *Dêva*. Por algo la lucha entre los *Dêva* y los *Ásura* es una lucha por la posesión del «elixir de inmortalidad».

De la estrecha relación entre el «elixir de inmortalidad» y el «árbol de vida» se sigue una consecuencia muy importante para las ciencias tradicionales: el «elixir de vida» es el cometido «vegetal» de la alquimia,[9] como la «piedra filosofal» en su cometido «mineral»; podría decirse, en suma, que el «elixir» es la «esencia vegetal» por excelencia. No cabe objetar contra esto el empleo de expresiones tales como

[6] Véase A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 28.

[7] A este respecto cabe hacer ciertas consideraciones sobre la relación del sol y sus revoluciones con el tiempo (*Kāla*) que «devora» los seres manifestados.

[8] Véase *L'Ésotérisme de Dante*, cap. V, y *Le Roi du Monde*, cap. IV.

[9] Este aspecto ha sido desarrollado sobre todo en la tradición taoísta, de modo más explícito que en ninguna otra.

«licor de oro», pues éstas, al igual que la «rama de oro» a que nos referíamos antes, evocan su carácter «solar». Recordemos la representación del sol como «fruto del árbol de vida» o «manzana de oro». Y dado que abordamos estas cosas desde el punto de vista del Principio, lo vegetal y lo mineral deben entenderse aquí simbólicamente, es decir, que lo que importa son sus «correspondencias», o sea, lo que representan respectivamente en el orden cósmico. Ello no impide en absoluto que puedan ser tomados en sentido literal cuando se encaran determinadas aplicaciones. A este respecto, no sería difícil encontrar también la oposición de la que hemos hablado acerca de la doble naturaleza del vegetal: así, la alquimia vegetal, en su aplicación médica, tiene por «reverso», si así puede decirse, la «ciencia de los venenos»; todo lo que es «remedio» en cierto aspecto es a la vez «veneno» en su aspecto contrario.[10] Naturalmente, no podemos desarrollar aquí todo lo que implica esta última observación; pero ella permitirá por lo menos entrever las aplicaciones precisas de que es capaz, en un dominio como el de la medicina tradicional, un simbolismo tan «principal» como lo es el del «árbol de vida» y el «árbol de muerte».

[10] En sánscrito, la palabra *visha*, «veneno» o «bebida de muerte», es considerado como la antítesis de *amrita* o «bebida de inmortalidad».

LIV
El simbolismo de la escala[1]

Mentábamos páginas atrás el simbolismo conservado entre los indios de América del Norte, en el que los diferentes mundos se representan como una serie de cavernas superpuestas y los seres pasan de un mundo a otro subiendo a través de un árbol central. Hay constancia de un simbolismo afín en ritos en los que trepar a un árbol representa el ascenso del ser según el «eje»; tales ritos son védicos tanto como «shamánicos», y su difusión es un indicio de su carácter «primordial».

El árbol puede reemplazarse por algún otro símbolo «axial» equivalente, por ejemplo el mástil de un navío. Desde el punto de vista tradicional, la construcción de una nave, lo mismo que la de una casa o un carro, es la plasmación de un «modelo cósmico». Resulta también interesante notar que la «cofa», situada en la parte superior del mástil rodeándolo circularmente, ocupa el mismo lugar que el «ojo» del domo, atravesado en su centro por el eje incluso cuando éste no se encuentra materialmente presente. Por otra parte, los aficionados al «folklore» podrán observar que el vulgar «mástil de cucaña» de las fiestas rurales no es sino el vestigio incomprendido de un rito similar a los mencionados más arriba. También hay en este caso un detalle significativo: el círculo suspendido en lo alto del mástil que hay que alcanzar trepando por éste (círculo al que el mástil atraviesa y traspasa, tal como el del navío traspasa la cofa y el del *stûpa* traspasa el domo); ese círculo es también la representación del «ojo solar», y se reconocerá que no es ciertamente la supuesta «alma popular» quien ha podido inventar tal simbolismo.

Otro símbolo muy difundido y afín es el de la escala. Constituye también un símbolo «axial»; como dice A. K. Coomaraswamy, el «eje del universo es como una escala por la cual se efectúa un perpetuo movimiento ascendente y descendente».[2] Posibilitar ese movimiento es, en efecto, el cometido de la escala. Y como, según acabamos de ver, el árbol o el mástil desempeña también la misma función, cabe ver en la escala un equivalente suyo. Por otra parte, la propia forma de la escala sugiere algunas consideraciones: sus dos banzos corresponden a la dualidad del

[1] Publicado en *É. T.*, mayo de 1939.
[2] *The Inverted Tree*, pág. 20.

«árbol de la ciencia», o, en la cábala hebrea, a las dos «columnas», la de derecha y la de izquierda, del «árbol sefirótico»; ni unos ni otras son propiamente «axiales», y la «columna del medio», que es la propiamente «axial», no está figurada de modo sensible (como cuando falta el pilar central de un edificio); pero la escala se encuentra en cierto modo «unificada» por los travesaños que unen los dos banzos entre sí, y que, colocados como van horizontalmente entre éstos, tienen forzosamente sus respectivos puntos medios ubicados sobre el eje mismo.[3] Se ve que la escala ofrece, así, un simbolismo muy completo: es, podría decirse, un «puente» vertical que se eleva a través de todos los mundos y permite recorrer toda su jerarquía, pasando de peldaño en peldaño; y, a la vez, los peldaños son los mundos mismos, es decir, los diferentes niveles o grados de la existencia universal.[4]

Tal significado es evidente en el simbolismo bíblico de la escala de Jacob a lo largo de la cual suben y bajan los ángeles. Es sabido que Jacob, en el lugar donde había tenido la visión de esa escala, colocó una piedra que «erigió como un pilar» y que es también una figura del «eje del mundo», en cierto modo como sustituto de la escala misma.[5] Los ángeles representan propiamente los estados superiores del ser; a ellos, pues, corresponden también los peldaños, lo que se explica por el hecho de que la escala va apoyada en el suelo por su parte inferior, es decir que, para nosotros, nuestro mundo es el «soporte» a partir del cual debe efectuarse el ascenso. Aun suponiendo que la escala se prolongue subterráneamente para comprender la totalidad de los mundos —como debe hacerlo en realidad—, su parte inferior sería en tal caso invisible (al igual que, para los seres llegados a una «caverna» situada en determinado nivel, lo es toda la parte del árbol central que se extiende por debajo de ella). En otras palabras, como los peldaños inferiores ya se han recorrido, no cabe considerarlos efectivamente en lo que concierne a la realización ulterior del ser, en la cual no podrá intervenir sino el recorrido de los peldaños superiores.

Por eso, sobre todo cuando la escala se emplea como elemento de ciertos ritos iniciáticos, sus peldaños se consideran expresamente como representación de los diversos cielos, es decir, de los estados superiores del ser. Así, en los misterios de Mithra, la escala tenía siete peldaños puestos en relación con los siete planetas, y, según se dice, hechos de los metales correspondientes respectivamente a aquéllos; el recorrido de tales peldaños reproducía el de otros tantos grados sucesivos de iniciación. Esta escala de siete peldaños se encuentra también en ciertas organizaciones iniciáticas medievales, de donde pasó sin duda, a los altos grados de la masonería escocesa, según lo hemos señalado al hablar de Dante.[6] Aquí los pel-

[3] En el antiguo hermetismo cristiano, se encuentra un equivalente en el simbolismo de la letra H, con sus dos trazos verticales y el horizontal que los une.

[4] El simbolismo del «puente», en sus distintas facetas, podría dar lugar, naturalmente, a muchas otras consideraciones. Cabe también recordar, en relación con este asunto, el simbolismo islámico de la «tabla guardada» (*el-lawhul-mahfûz*), prototipo «intemporal» de las Escrituras sagradas, que, desde lo más alto de los cielos, desciende verticalmente atravesando todos los mundos.

[5] Véase *Le Roi du Monde*, cap. IX.

[6] *L'Ésotérisme de Dante*, caps. II y III.

daños están referidos a otras tantas «ciencias», pero esto no implica en el fondo diferencia alguna, ya que, según el propio Dante, esas «ciencias» se identifican con los «cielos».[7] Es obvio que, para corresponder así a estados superiores y a grados de iniciación, esas ciencias no podían ser sino ciencias tradicionales entendidas en su sentido más profundo y más propiamente esotérico, incluso aquellas cuyos nombres, entre los modernos, no designan ya (por la consabida degradación) sino ciencias o artes profanas, es decir algo que, con relación a aquellas verdaderas ciencias, no es en realidad nada más que una cáscara huera y un «residuo» carente de vida.

Topamos en algunos casos con el símbolo de una escala doble, lo que implica la idea de que la subida debe ser seguida de un descenso. Se suben entonces, por un lado, peldaños que son «ciencias», es decir, grados de conocimiento correspondientes a la realización de otros tantos estados, y se baja del otro lado por peldaños que son «virtudes», es decir, los frutos de esos mismos grados de conocimiento aplicados a sus niveles respectivos.[8] También en el caso de la escala simple, uno de los banzos puede considerarse «ascendente» y el otro «descendente», conforme al sentido general de las dos corrientes cósmicas, derecha e izquierda, con las cuales dichos banzos se encuentran igualmente en correspondencia, en razón misma de su situación «lateral» con respecto al eje verdadero, que no por ser invisible deja de constituir el elemento principal del símbolo, aquel al cual todas las partes de éste deben ser referidas si se quiere comprender cabalmente el significado de ellas.

Consideremos, para concluir, un simbolismo en parte diverso que se encuentra también en ciertos rituales iniciáticos: el ascenso de una escalera en espiral. En este caso se trata, podría decirse, de una ascensión menos directa, puesto que, en vez de realizarse verticalmente según la dirección del espárrago, se realiza según las vueltas de la hélice que se enrolla en torno al eje, de modo que su avance es «periférico» más que «central». No obstante, en principio, el resultado final es el mismo, pues se trata siempre de una subida a través de la jerarquía de los estados del ser, y las espiras sucesivas de la hélice son también, según hemos explicado detenidamente en otra ocasión,[9] una representación exacta de los grados de la existencia universal.

[7] *El Convite*, tomo II, cap. XIV.

[8] Debe decirse que esta correspondencia del ascenso y el descenso parece a veces invertida; pero ello puede provenir simplemente de alguna alteración del sentido primitivo, como ocurre a menudo en el estado más o menos confuso e incompleto en que han llegado a la época actual los rituales iniciáticos occidentales.

[9] Véase *Le Symbolisme de la Croix*.

LV

El «ojo de la aguja»[1]

Una de las representaciones del símbolo de la «puerta estrecha», como hemos dicho, es el «ojo de la aguja», mencionado explícitamente con ese sentido en un conocido texto evangélico.[2] La expresión «ojo de la aguja» es muy significativa a este respecto, en cuanto que interrelaciona ese símbolo con otros equivalentes, como el «ojo» del domo en el simbolismo arquitectónico: se trata de figuraciones diversas de la «puerta solar», llamada a su vez «ojo del mundo». La aguja, en postura vertical, es figura del «eje del mundo», y puesto que va perforada en su extremo superior, hay un paralelismo perfecto entre el «ojo» de la aguja y el «ojo» del domo.

Este símbolo tiene también otras conexiones interesantes, que han sido señaladas por Ananda K. Coomaraswamy.[3] En un *Jâtaka* aparece una aguja milagrosa (en realidad idéntica al *vajra*); el ojo de la aguja se designa en pâli con la palabra *pâsa*.[4] Esta palabra es la misma que el sánscrito *pâsha*, que tiene originariamente el sentido de «nudo» o de «ojal». Esto se remonta, según lo señala Coomaraswamy, a una época muy antigua cuando las agujas no eran perforadas como lo han sido más tarde, sino sólo curvadas en uno de sus extremos, a modo de ojal donde se enhebraba el hilo. No obstante, lo más importante para nosotros es la relación entre esa aplicación del término *pâsha* al ojo de la aguja y sus otros sentidos más habituales derivados de la idea primera de «nudo».

El *pâsha*, en el simbolismo hindú, es con más frecuencia un «nudo corredizo» o «lazo» empleado en la caza de animales. Bajo esta forma, es uno de los principales emblemas de *Mrityu* o de *Yama*, y también de *Varuna*. Los «animales» capturados con el *pâsha* son en realidad todos los seres vivientes (*pashu*). De ahí también el sentido de «atadura» o «vínculo»: el animal queda atado por el nudo corredizo que le rodea. Del mismo modo, el ser viviente está sujeto por los condicinantes existenciales. Para salir de este estado de *pashu*, es preciso que el ser se li-

[1] Publicado en *É. T.*, enero de 1940.
[2] *San Mateo* XIX, 24.
[3] *Some Pâli Words*, s. v. *Pâsa*, págs. 166-167.
[4] *Jâtaka* 3, 282, *pâsê vijjhiwā*, «perforada por un agujero» o «un ojo».

bere de esos condicionantes, es decir, que escape del *pâsha* o nudo corredizo que le oprime. Esto equivale a decir que el ser pase por las quijadas de la Muerte sin que ellas se cierren sobre él.[5] El ojal del *pâsha* es, según Coomaraswamy, otro aspecto de la «puerta estrecha», al igual que «enhebrar la aguja» representa el paso a través de la «puerta solar» en el simbolismo del bordado. El hilo que pasa por el ojo de la aguja tiene también su equivalente en el simbolismo del tiro con arco: la flecha que atraviesa el blanco por el centro. De ahí la expresión «dar en el blanco», expresión muy significativa en cuanto el paso es el punto por donde se verifica la «salida del cosmos», y también el «blanco» o la meta que debe alcanzarse para verse al fin «liberado» de los condicionantes contingentes de la existencia.

Desde esta observación, y apoyándonos en Coomaraswamy, matizamos que sólo en lo concerniente a la «última muerte» (aquella que precede inmediatamente a la «liberación» y después de la cual ya no hay retorno a ningún estado condicionado), «enhebrar la aguja» representa el paso por la «puerta solar», y en ningún caso puede tratarse aún de una «salida del cosmos». Mas puede hablarse de «pasar por el ojo de la aguja»[6] o de «escapar al *pâsha*», para designar un paso de un estado a otro, pues este paso supone siempre una «muerte» con relación al estado anterior a la vez que un «nacimiento» con relación al estado siguiente, como hemos explicado ya en diversas ocasiones.

En el simbolismo del *pâsha* se da otro aspecto importante: su relación con el «nudo vital».[7] Hemos de mostrar cómo esto está emparentado con lo dicho más arriba. En efecto, el «nudo vital» representa el vínculo que mantiene unidos entre sí los diferentes elementos constitutivos de la individualidad. Él mantiene al ser en su condición de *pashu*, ya que, cuando ese vínculo se rompe o deshace, se sigue de ello la disgregación de dichos elementos, que equivale a la muerte de la individualidad, que entraña el paso del ser a otro estado. Transponiendo esto al orden de la «Liberación» final, cabe decir que, cuando el ser consigue atravesar el ojal del *pâsha* sin que éste se apriete y lo coja de nuevo, es como si se liberara de él definitivamente; no son, en suma, sino dos maneras diferentes de expresar la misma idea. No insistiremos aquí sobre este asunto del «nudo vital», que podría llevarnos a muchos otros desarrollos. Hemos indicado en otro lugar cómo, en el simbolismo arquitectónico, tiene su correspondencia en el «punto sensible» del edificio, siendo éste la imagen de un ser viviente o de un mundo, en función del punto de vista «microcósmico» o «macrocósmico». Por el momento, lo dicho basta para mostrar que la «disolución» de ese nudo, que es igualmente el «nudo gordiano» de la leyenda griega, es un equivalente del tránsito del ser a través de la «puerta solar».

[5] Véanse las imágenes simbólicas de *Shinje*, forma tibetana de *Yama*.
[6] Véase Dante, *Purgatorio*, X, 16.
[7] Este símbolo del «nudo vital», en los ritos del Compagnonnage, está representado por una corbata anudada de modo especial; es evidente la equivalencia con el nudo corredizo o el ojal del *pâsha*.

LVI

El paso de las aguas[1]

Ananda K. Coomaraswamy ha indicado que tanto en el budismo como en el brahmanismo, la «vía del peregrino», representada como un «viaje», puede ponerse en relación de tres modos distintos con el río simbólico de la vida y la muerte: el viaje puede hacerse bien remontando la corriente hacia el manantial, bien cruzando las aguas hacia la otra orilla, o bien descendiendo la corriente hacia el mar.[2] Como el autor señala, semejante uso de diferentes simbolismos, contrarios en apariencia pero en realidad de idéntico contenido espiritual, es concorde con la naturaleza de la propia metafísica, que sin ser «sistemática» no deja por eso de ser siempre coherente. Por tanto, es obligado asumir el sentido preciso en el que el símbolo del «río», con su manatial, sus orillas y su desembocadura, debe ser entendido en cada caso.

El primero, el del «remontar la corriente», es quizá el más rico en matices, pues el río se equipara entonces al «eje del mundo»: es el «río celeste» que desciende hacia la tierra y que la tradición hindú denomina *Gangâ* y *Saraswatî*, que son propiamente los nombres de ciertas facetas de la *Shakti*. En la cábala hebrea, ese «río de la vida» tiene su par en los «canales» del árbol sefirótico, por los cuales los influjos del «mundo de arriba» se transmiten al «mundo de abajo», y que están también en relación directa con la *Shekinah*, que viene a ser el equivalente de la *Shakti*. En la cábala se habla igualmente de las aguas que «fluyen hacia arriba», expresión del retorno hacia la fuente celeste representada entonces no precisamente por el acto de remontar la corriente, sino por una inversión del sentido de esa corriente. Se trata siempre de un cambio de sentido que, según advierte Coomaraswamy, era representada en los ritos védicos por la inversión del poste sacrificial, otra imagen del «eje del mundo». Salta a la vista el paralelismo con el símbolo del «árbol invertido» al que nos hemos referido antes.

Hay aquí una semejanza y una diferencia con los cuatro ríos del paraíso terrenal: éstos fluyen horizontalmente por la superficie de la tierra y no vertical-

[1] Publicado en *É. T.*, febrero de 1940.
[2] *Some Pâli Words*, s. v. *Samudda*, págs. 184-188.

mente según la dirección «axial». Su fuente mana al pie del «árbol de vida», que es el «eje del mundo» y también el árbol sefirótico de la cábala. Los influjos celestes descienden del «árbol de vida», llegan al centro del mundo terrestre y se esparcen en la dirección de los cuatro ríos. O bien, reemplazando el «árbol de vida» por el «río celeste», éste río, llega a la tierra, se divide y fluye según las cuatro direcciones del espacio. En tales condiciones, cabe ver dos fases en ese «remontar la corriente»: la primera, en el plano horizontal, conduce al centro de este mundo; la segunda, partiendo de aquí, se realiza verticalmente según el eje. Ésta es la considerada en el caso precedente. Las dos fases sucesivas tienen, desde el punto de vista iniciático, su correspondencia en los «pequeños misterios» y los «grandes misterios».

El segundo caso, la travesía de una a otra ribera, es sin duda más frecuente y más conocido. El «paso del puente» (que puede ser también el de un vado) se encuentra en casi todas las tradiciones, en especial en ciertos rituales iniciáticos.[3] La travesía puede hacerse también en una balsa o en una barca, lo que corresponde entonces al simbolismo muy general de la navegación.[4] El río que hay que cruzar es el «río de la muerte». La orilla de partida es el mundo sujeto al cambio, es decir, el ámbito de la existencia manifestada (considerada en particular en su estado humano y corporal, ya que de éste debemos partir de hecho actualmente), y la «otra orilla» es el *Nirvâna*, el estado del ser definitivamente liberado de la muerte.

El tercer caso es el del «descenso de la corriente». Por Océano[5] se entiende aquí no una extensión de agua que atravesar, antes el objetivo o meta a conseguir, y por tanto una representación del *Nirvâna*. El simbolismo de las dos orillas difiere entonces del caso anterior, e incluso cabe citar aquí el doble sentido de los símbolos, pues ya no se trata de pasar de una a otra, sino de evitar ambas. Las orillas son, respectivamente, el «mundo de los hombres» y el «mundo de los dioses» o, dicho de otro modo, las condiciones «microcósmicas» (*adhyâtma*) y «macrocósmicas» (*adhidêvata*). Para alcanzar el objetivo, deben salvarse los peligros de la corriente, que están simbolizados especialmente por el cocodrilo que se mantiene «contra la corriente», lo que implica que el viaje se realiza en el sentido de ésta. Ese cocodrilo de abiertas fauces del que hay que huir representa la muerte (*Mrityu*) y, en cuanto tal, es el «guardián de la puerta», cuya figura es entonces la desembocadura del río (o, por ser más precisos, según Coomaraswamy, una «boca» del mar, en la cual se vierte el río). He aquí un símbolo más de la «puerta» que se suma a los ya estudiados.

[3] De ahí el contenido simbólico de palabras tales como *Pontifex* y *Tirthankara*, del que hemos hablado en otro lugar; de ahí también, en sánscrito, diversos términos que contienen etimológicamente la idea de «atravesar», incluido el de *Avatâra*, que expresa literalmente una «travesía descendente» (*avatarana*), es decir, el «descenso» de un Salvador.

[4] Coomaraswamy observa a este respecto que el símbolo de la barca salvadora (en sánscrito *nâvâ*, en latín navis) se halla en la «nave» de una iglesia. Esa barca es un atributo de san Pedro después de haberlo sido de Jano, al igual que las llaves, como ya hemos visto.

[5] *Samudra* (en pâli, *samudda*) es literalmente la «reunión de las aguas», lo que recuerda las palabras del *Génesis*: «Reúnanse las aguas de debajo de los cielos en un lugar»; es el lugar donde confluyen todos los ríos, así como, en los diversos simbolismos de la cúpula, la rueda y la sombrilla, las vigas o los rayos, convergen todos hacia la parte central.

LVII

Los siete rayos y el arco iris[1]

En diferentes oportunidades ha salido a colación el simbolismo de los «siete rayos» del sol. ¿No tendrán estos «siete rayos» alguna relación con lo que se designa ordinariamente como los «siete colores» del arco iris, ya que éstos representan literalmente las diferentes radiaciones de que se compone la luz solar? En efecto, la relación existe, pero a la vez esos supuestos «siete colores» son un ejemplo típico de cómo un dato genuinamente tradicional puede ser deformado a veces por la incomprensión común. Esa deformación, en un caso como éste, es fácilmente explicable: se sabe que debe haber un septenario, pero, como uno de sus términos no resulta identificable, se sustituye por otro que no tiene razón de ser. El septenario parece así quedar reconstituido, pero a costa de falsear su simbolismo. ¿Por qué uno de los términos del septenario auténtico no es captado por el vulgo? La respuesta es bien sencilla: ese término es el que corresponde al «séptimo rayo», es decir, al rayo «central» o «axial» que pasa «a través del sol» y, al no ser un rayo como los otros, no es representable como ellos.[2] Por eso mismo, y también en razón de todo el conjunto de sus conexiones simbólicas y propiamente iniciáticas, dicho término tiene un carácter particularmente misterioso. Desde este punto de vista, tal sustitución tiene por efecto disimular el misterio a los ojos de los profanos. Poco importa, por lo demás, que su origen haya sido intencionado o debido a nesciencia involuntaria, cosa difícil de determinar.[3]

[1] Publicado en *É. T.*, junio de 1940.

[2] Con referencia al comienzo del *Tao-te king*, podría decirse que cada uno de los demás rayos es «una vía», pero que el séptimo es «la Vía».

[3] Hemos encontrado, desgraciadamente sin referencia precisa, una indicación bastante curiosa a este respecto: el emperador Juliano alude en algún lugar a la «divinidad de los siete rayos» (*Heptaktis*), cuyo carácter solar es evidente, diciendo que era en la doctrina de los Misterios un tema sobre el que convenía guardar la mayor reserva. Si llegara a establecerse que la errónea noción de los «siete colores» se remonta a la Antigüedad, cabría preguntarse si no fue difundida deliberadamente por los iniciados en esos Misterios, que habrían encontrado así el medio de asegurar la conservación de un dato tradicional sin dar a conocer a los de fuera su auténtico sentido. En caso contrario, habría que suponer que el término sustitutivo habría sido inventado en cierto modo por el vulgo, que tendría simplemente co-

En realidad, el arco iris no tiene siete colores, sino solamente seis. No hay que darle demasiadas vuletas para darse cuenta de ello, basta apelar a las más elementales nociones de física: existen tres colores primarios, el azul, el amarillo y el rojo, y tres colores complementarios, a saber, el anaranjado, el violeta y el verde, respectivamente; o sea, en total, seis colores. Naturalmente también existe una infinidad de matices intermedios, y la transición de uno a otro se opera en realidad de manera continua e insensible. Pero en buena lógica no hay ninguna razón valedera para añadir uno cualquiera de esos matices a la lista de los colores; de lo contrario se podría igualmente considerar toda una multitud y, en tales condiciones, la limitación de los colores a siete se hace, en el fondo, incomprensible. No sabemos si algún adversario del simbolismo ha hecho alguna vez esta observación, pero, en caso afirmativo, sería sorprendente que no haya aprovechado la oportunidad para tildar a ese número de «arbitrario». El índigo, elencado normalmente entre los colores del arco iris, sólo es en realidad un simple matiz intermedio entre el violeta y el azul,[4] y no hay más motivo para considerarlo como un color distinto que el que hay para cualquier otro matiz, como, por ejemplo, un azul verdoso o amarillento. Además, la introducción de ese matiz en la enumeración de los colores destruye por completo la armonía de la distribución de los mismos que, si nos atenemos a la noción correcta, se efectúa regularmente según un esquema geométrico muy simple y a la vez muy significativo desde el punto de vista simbólico. En efecto, pueden colocarse los tres colores primarios en los vértices de un triángulo y los tres complementarios respectivos en los de un segundo triángulo inverso con respecto al primero, de modo que cada color primario y su complementario se encuentren situados en dos puntos diametralmente opuestos. La figura resultante es la del «sello de Salomón». Si se traza la circunferencia que circunscriba a ese doble triángulo, cada uno de los colores complementarios ocupará en ella el punto medio del arco comprendido entre los puntos donde se sitúan los dos colores primarios de cuya combinación surge (y que son, por supuesto, los dos colores primarios distintos de aquel que tiene por complementario el color considerado). Los matices intermedios corresponderán, como es obvio, a todos los demás puntos de la circunferencia,[5] pero en el doble triángulo, que es aquí lo esencial,

nocimiento de la existencia de un septenario cuya real constitución ignoraba. Puede que la verdad se encuentre en una combinación de ambas hipótesis, pues es muy posible que la opinión actualmente corriente de los «siete colores» represente la culminación de varias deformaciones sucesivas del dato inicial.

[4] El mismo nombre «índigo» es manifiestamente moderno, pero puede que haya reemplazado a alguna otra designación más antigua, o que ese matiz haya sustituido en determinado momento a otro para completar el septenario vulgar de los colores. Para verificarlo sería necesario, naturalmente, acometer investigaciones históricas para las que no disponemos del tiempo ni del material necesarios. No obstante, esta cuestión posee importancia muy secundaria, ya que nos proponemos sólo mostrar en qué es errónea la concepción actual expresada por la enumeración ordinaria de los colores del arco iris, y cómo deforma la verdadera concepción tradicional.

[5] Si se quiere considerar un color intermedio entre cada uno de los seis principales, como lo es el índigo entre el violeta y el azul, se tendrían en total doce colores y no siete; y, si se quiere llevar aún más lejos la distinción de los matices, sería preciso siempre, por evidente razones de sistema, establecer

sólo caben seis colores.[6] Estas reflexiones son tan simples que es inútil insistir en ellas; pero, a decir verdad, vienen muy bien para rectificar una opinión común errónea; sucede a veces que lo obvio es precisamente lo que la mayoría de la gente no sabe ver. El verdadero «buen sentido» es muy diferente del «sentido común» con el cual se tiene la fastidiosa costumbre de confundirlo, y está muy lejos de ser, como pretendía Descartes, «la cosa mejor repartida del mundo».

Para resolver la cuestión del séptimo término que debe realmente sumarse a los seis colores para completar el septenario es necesario referirse a la representación geométrica de los «siete rayos», tal como la hemos explicado en otra oportunidad, en las seis direcciones del espacio, que forman la cruz tridimensional de cuyo centro emanan esas direcciones. Señalemos en primer lugar la semejanza de esta representación con la que acabamos de indicar para los colores: al igual que éstos, las seis direcciones se oponen dos a dos, según tres rectas, que, extendiéndose desde el centro, corresponden a las tres dimensiones del espacio. Si se opta por una representación plana, sólo se pueden representar con tres diámetros que forman la rueda de seis rayos (esquema general del «crismón» y de otros símbolos equivalentes). Pues bien, esos diámetros son los que unen los vértices opuestos de los dos triángulos del «sello de Salomón», de modo que las dos representaciones en realidad se identifican.[7] De ello se deduce que el séptimo término deberá desempeñar, con respecto a los seis colores, el mismo papel que el centro con respecto a las seis direcciones. Se situará igualmente en el centro del esquema, es decir, en el punto donde los aparentes opuestos (pues en realidad son complementarios) se resuelven en la unidad. Esto equivale a decir que ese séptimo término no es un color, como tampoco el centro es una dirección. Así como el centro es el principio originario del espacio con las seis direcciones, así también dicho término ha de ser el principio del que derivan los seis colores y en el cual están sintéticamente contenidos. No puede ser, pues, más que el blanco, que es, efectivamente, «incoloro», como el punto es «adimensional». No lo encontraremos en el arco iris, como tampoco el «séptimo rayo» aparece en una representación geométrica. Ahora bien, to-

---

un mismo número de divisiones en cada uno de los intervalos comprendidos entre dos colores. Tropezamos, pues, con una aplicación elemental del principio de razón suficiente.

[6] Podemos observar de paso que el hecho de que los colores visibles ocupen así la totalidad de la circunferencia y se unan en ella sin discontinuidad alguna muestra que forman real y verdaderamente un ciclo completo (participando a la vez el violeta del azul, del que es vecino, y del rojo, que se encuentra en el otro borde del arco iris). Igualmente muestra que, en consecuencia, el resto de radiaciones solares no visibles, como las que la física moderna llama «rayos infrarrojos» y «ultravioletas», no pertenecen en modo alguno a la luz y son de naturaleza completamente diversa. No hay, pues, como algunos se inclinan a pensar, «colores» que una imperfección de nuestros órganos nos impide ver, pues esos supuestos colores no podrían situarse en ningún lugar de la circunferencia, y seguramente no podría sostenerse que ésta sea una figura imperfecta o que presente alguna discontinuidad.

[7] Señalemos además que podría considerarse una multitud indefinida de direcciones, haciendo intervenir todas las direcciones intermedias, las cuales corresponden así á los matices intermedios entre los seis colores principales. Mas no cabe considerar distintamente sino las seis direcciones «orientadas» que forman el sistema de coordenadas ortogonales al cual todo el espacio está referido y por el cual está en cierto modo «mensurado» íntegramente. La correspondencia entre las seis direcciones y los seis colores es, pues, perfectamente exacta.

dos los colores no son sino el producto de una refracción de la luz blanca, así como las direcciones del espacio sólo son el desarrollo de las posibilidades contenidas en el punto primordial.

El verdadero septenario, por tanto, está constituido por la luz blanca y los seis colores en los que se refracta. Es obvio que el séptimo término es en realidad el primero, puesto que es el principio de todos los demás, que sin él no podrían existir. Y es también el último, en el sentido de que todos retornan finalmente a él: la amalgama de todos los colores da lugar a la luz blanca que les diera nacimiento. En un septenario así constituido, uno está en el centro y seis en la circunferencia, es decir, tal septenario está formado por la unidad y el senario, correspondiendo la unidad al principio no-manifestado y el senario al conjunto de la manifestación. Cabe ver aquí un paralelismo con el simbolismo de la «semana» en el *Génesis* hebreo, en la que también el séptimo término es esencialmente diferente de los otros seis: la creación es la «obra de los seis días» y no de los siete. El séptimo día es el del «descanso». Este último término, que podría designarse como término «sabático», es también el primero, pues tal «descanso» no es sino el retorno del Principio creador al estado inicial de no-manifestación del cual sólo ha salido en apariencia, para crear durante el ciclo senario, pero sin salir nunca de él su realidad inmanente. Al igual que el punto no es afectado por el despliegue del espacio, aunque parezca salir de sí mismo para describir las seis direcciones, ni la luz blanca por la irradiación del arco iris, aunque parezca dividirse para formar los seis colores, del mismo modo el Principio no-manifestado (sin el cual la manifestación no podría darse) aunque parezca actuar y expresarse en la «obra de los seis días» no es afectado por esa manifestación. El «séptimo rayo» es la «vía» por que el ser, luego que ha recorrido el ciclo de la manifestación, retorna a lo no-manifestado y se une efectivamente al Principio, del cual, nunca ha estado separado más que ilusoriamente.

LVIII

Ianua cœli[1]

En su capital estudio «*Swayamâtrinnâ*: *Janua Cœli*»,[2] Ananda K. Coomaraswamy expone el simbolismo de la superestructura del altar védico. Se centra en especial en los tres ladrillos perforados (*swayamâtrinnâ*) que constituyen una de sus partes esenciales. Esos ladrillos, que pueden también ser piedras (*sharkara*), deberían ir «perforados de por sí», es decir, de modo natural, aunque en la práctica tal perforación haya podido ser artificial. Sea como sea, se trata de tres ladrillos o piedras de forma anular que, superpuestos, corresponden a los «tres mundos» (tierra, atmósfera y cielo) y que, con otros tres ladrillos que representan a las «luces universales» (*Agni*, *Vâyu* y *Aditya*), forman el eje vertical del universo. También en antiguas monedas indias y en sellos babilonios se encuentra una representación de los «tres mundos» en forma de tres anillos vinculados entre sí por una línea vertical que los atraviesa.[3]

De los tres ladrillos superpuestos, el más bajo corresponde arquitectónicamente al hogar (que se identifica con el altar por ser el lugar de manifestación de *Agni* en el mundo terrestre) y el más alto al «ojo» o vano central del domo.[4] Forman, pues, como dice Coomaraswamy, a la vez una «chimenea» y un «camino» (y la semejanza de ambos vocablos, aun cuando no estuvieran emparentados etimológicamente,[5] no deja de ser sugerente) «por donde *Agni* se encamina y nosotros mismos debemos encaminar-

[1] Publicado en *É. T.*, enero-febrero de 1946.

[2] En *Zalmoxis*, tomo II, (1939).

[3] En la arquitectura islámica, se ve con frecuencia en la punta de un minarete o de una *qubbah*, un conjunto de tres globos superpuestos y coronados por una media luna. Esos tres globos representan igualmente tres mundos, que son *âlam el-mulk*, *âlam el-mulkût* y *âlam el-jabbarût*, y la media luna que los domina, símbolo de la Majestad divina (*El-Jalâl*), corresponde al cuarto mundo, *âlam el-ezzah* (que es «extracósmico» y por lo tanto está más allá de la «puerta» que nos ocupa). El asta vertical que soporta el conjunto es, evidentemente, idéntica al mástil de un *stûpa*, así como a los diversos símbolos axiales similares.

[4] Véase «La puerta estrecha».

[5] Coomaraswamy recuerda aquí el caso de los personajes «folklóricos» tales como san Nicolás y las diversas personificaciones de la Navidad, que suben y bajan por la chimenea. En efecto, no deja de tener cierta relación con el asunto que tratamos.

nos hacia el cielo». Además, al permitir el paso de un mundo a otro, ascendente y descendente, necesariamente según el eje del universo, son la vía por la que los *Dêvas* suben y bajan a través de estos mundos, sirviéndose de las tres «luces universales» como de sendos peldaños, conforme a un simbolismo cuyo ejemplo más conocido es la «escala de Jacob».[6] Algo tienen en común estos mundos, aunque según modalidades diversas, algo que los comunica entre sí: el «hálito total» (*sarva-prâna*), simbolizado aquí por el vacío central de los ladrillos superpuestos.[7] Vacío que equivale en el fondo al *sûtrâtmâ* que, como ya lo hemos explicado en otro lugar, vincula todos los estados del ser entre sí y con su centro total, generalmente simbolizado por el sol cuando el propio *sûtrâtmâ* se representa con un «rayo solar» o, por ser más precisos, con el «séptimo rayo», que pasa directamente a través del sol.[8]

Efectivamente, a este paso «a través del Sol» se refiere más propiamente el simbolismo del ladrillo superior, puesto que, como decíamos, corresponde al «ojo» del domo o del «techo cósmico» (recordemos que el sol se designa también como «ojo del mundo»). De otro modo: en el ladrillo hallamos el agujero por el que se verifica (ya que sólo se puede hacer «por lo alto») la salida del cosmos, estando éste, con los diversos mundos que encierra, representado por el conjunto del edificio en el simbolismo arquitectónico. Esa abertura superior es el *brahma-randhra* en el ser humano, vale decir el orificio situado en la coronilla, por el cual la arteria sutil axial, *sushumnâ*, está en continuidad constante con el «rayo solar» llamado análogamente *sushumnâ*, el cual no es sino el *sûtrâtmâ* considerado en su relación particular con este ser. De modo que bajo el prisma del simbolismo «antropomórfico del cosmos, el ladrillo superior viene a ser el cráneo del «Hombre cósmico». En el simbolismo zodiacal, dicho agujero corresponde a Capricornio, que es la «puerta de los dioses», paralelo al *dêva-yâna*, por donde se pasa «allende el Sol», mientras que Cáncer es la «puerta de los hombres», paralela al *pitri-yâna*, por el cual el ser no sale del cosmos.[9] Esas dos «puertas solsticiales» corresponden, para los seres que pasan por una u otra, a los casos en que la «puerta solar» está, respectivamente, abierta o cerrada. Como lo señala Coomaraswamy, los dos *yâna*, que están puestos así en relación con las dos mitades del ciclo anual, se refieren al norte y al sur en cuanto el movimiento aparente del sol es un ascenso hacia el norte partiendo de Capricornio, y un descenso hacia el sur partiendo de Cáncer.

Así, pues, el sol, o más bien lo que él representa en el orden principial (pues es obvio que se trata en realidad del «sol espiritual»),[10] en tanto que «ojo del mundo», es la

[6] Véase «El simbolismo de la escala». — Está claro que los *Dêvas* son, en la tradición hindú, lo mismo que los ángeles en las tradiciones judeocristiana e islámica.

[7] Esto está en evidente relación con el simbolismo general de la respiración y con el de los «hálitos vitales».

[8] Todo este simbolismo debe entenderse a la vez en sentido macrocósmico y en sentido microcósmico, puesto que se aplica tanto a los mundos considerados en conjunto, como a cada uno de los seres manifestados en ellos. Esa conexión de todas las cosas con el sol se establece, naturalmente, por el «corazón», es decir, por el centro; y ya sabemos que el corazón corresponde al sol y es como su imagen en cada ser particular.

[9] Véase «Las puertas solsticiales» y «El simbolismo del zodíaco en los pitagóricos».

[10] Coomaraswamy emplea a menudo la expresión *Supernal Sun*.

«puerta del cielo», *Janua Cœli*, a la que también se llama «ojo»,[11] «boca»,[12] ó también «cubo» de la rueda de un carro (de evidente resonancia axial).[13] Conviene hacer una distinción, para evitar lo que, para algunos por lo menos, podría dar lugar a confusiones: al hablar de la faceta lunar del simbolismo de Jano (o, más exactamente, de *Janus-Jana*, identificado con *Lunus-Luna*), decíamos que la luna es a la vez *Janua Cœli* y *Janua Inferni*. En este caso, en lugar de las dos mitades ascendente y descendente del ciclo anual, es preciso considerar las dos mitades análogas,[14] creciente y decreciente, de la lunación o del ciclo mensual. Ahora bien, si el sol y la luna pueden considerarse ambos como *Janua Cœli*, ello se debe a que, en realidad, el cielo no ha sido tomado en igual sentido en ambos casos: de modo general, en efecto, el término «cielo» puede emplearse para designar todo lo que se refiere a los estados suprahumanos; pero es evidente que hay que marcar una distinción muy neta entre los estados que pertenecen aún al cosmos[15] y lo que está más allá del cosmos. La «puerta solar» se abre al cielo supremo o «extracósmico»; en cambio, la «puerta lunar» se abre al *Swarga*, es decir, el tercero y más elevado de los mundos, pero dentro del cosmos como los otros dos. En el tercero de los ladrillos perforados del altar védico, puede decirse que la «puerta solar» se sitúa en su cara superior (que es la verdadera sumidad del edificio en conjunto), y la «puerta lunar» en su cara inferior, pues ese ladrillo representa el *Swarga*. Por otro lado, la esfera lunar está en contacto con la parte superior de la atmósfera o mundo intermedio (*antariksha*), representado aquí por el segundo ladrillo.[16] Por decirlo con los términos de la tradición hindú: la «puerta lunar» da acceso al *Indra-loka* (ya que *Indra* es el regente del *Swarga*) y la «puerta solar» al *Brahma-loka*. En las tradiciones de la Antigüedad occidental, al *Indra-loka* corresponde el «Elíseo» y al *Brahma-loka* el «Empíreo», siendo el primero «intracósmico» y «extracósmico» el segundo. Maticemos por último que sólo la «puerta solar» es propiamente la «puerta estrecha» de la que hemos hablados antes, por la cual el ser, saliendo del cosmos y estando por consiguiente definitivamente liberado de las condiciones de toda existencia manifestada, pasa verdaderamente «de la muerte a la inmortalidad».

[11] Véase «El ojo de la aguja».

[12] Redundaremos sobre este punto.

[13] Las dos ruedas del «carro cósmico», situadas en los extremos del eje (que es entonces el eje del universo), son el cielo y la tierra (véase «La cúpula y la rueda»). Se trata, obviamente, de la rueda «celeste».

[14] Análogas, decimos, pero no equivalentes, pues, aun en el caso del *pitrī-yāna* jamás puede decirse que el sol sea *Janua Inferni*.

[15] Son, propiamente, los estados de manifestación no-formal. Considerése que el cosmos comprende toda la manifestación, tanto no-formal como formal, mientras que lo que está más allá del cosmos es lo no-manifestado.

[16] Este mundo intermedio y la tierra (*Bhùmi*) pertenecen ambos al dominio del estado humano, del cual constituyen, respectivamente, las modalidades sutil y ruda. Por ello, como puntualmente observa Coomaraswamy al señalar la correspondencia del simbolismo védico de los ladrillos perforados con el de los jades rituales *pi* y *tsung* de la tradición china, que representan respectivamente el cielo y la tierra, el *pi*, que es un disco perforado en el centro, corresponde al ladrillo superior, mientras que el *tsung*, con forma de cilindro hueco por dentro y de paralelepípedo de base cuadrada por fuera, debe considerarse como correspondiente al conjunto de los otros dos ladrillos, estando entonces el dominio humano total figurado por un solo objeto.

LIX

«Kâla-mukha»[1]

En el estudio del que acabamos de hablar,[2] A. K. Coomaraswamy examina colateralmente otro símbolo de contenido afín a la *Janua Cœli*: se trata de una «cabeza de monstruo» que, en formas variadas y a menudo más o menos estilizadas, se encuentra en diversas latitudes con nombres igualmente diversos. Destacan los de *Kâla-mukha* y *Kîrti-mukha* en la India, y el de *T'ao-t'ie* en China. Está presente también en Camboya y Java, así como en América central, y tampoco es extraña en el arte medieval europeo. Lo que importa destacar ante todo es que dicho símbolo figura generalmente sobre el dintel de una puerta o en la clave de bóveda de un arco, o bien en el remate de un nicho (*torana*) que contiene la imagen de una divinidad. De un modo u otro, está frecuentemente unida a la idea de la puerta, lo que precisa su valor simbólico.[3]

Se ha dado de esta figura cierto número de explicaciones (no nos referimos, por supuesto, a aquellas que no quieren ver sino un motivo simplemente «decorativo») que pueden contener parte de verdad, pero la mayoría de las cuales son insuficientes, aunque sólo fuera porque no contemplan todos los casos. K. Marchal, por ejemplo, ha observado que en las figurillas especialmente estudiadas por él la mandíbula inferior falta casi siempre. Este hecho, unido a la forma redonda de los ojos[4] y a la prominencia de los dientes, le hace suponer que debió de tratarse, en el origen, de la imagen de un cráneo humano.[5] Sin embargo, la mandíbula infe-

[1] Publicado en *É. T.*, marzo-abril de 1946.

[2] «Swayamâtrinnâ: Janua Cœli», en *Zalmoxis*, tomo II, (1939).

[3] Coomaraswamy incluye la reproducción de una figura de *T'ao-t'ie*, de la época de los Han, de la que pende una especie de anillo, que podría considerarse en cierto modo como el prototipo de la forma común de las aldabas, en uso hasta nuestros días: la de una máscara de animal con un anillo en la boca; este anillo es aquí símbolo de la «puerta estrecha», como las fauces abiertas del monstruo lo es en otros.

[4] Esta forma es en realidad un rasgo característico de la representación tradicional de las entidades «terribles». La tradición hindú la atribuye a los *Yakshas* y otros genios «guardianes», y la tradición islámica a los *Jinn*.

[5] «The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration», en *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1948.

rior no siempre está ausente, especialmente en el *T'ao-t'ie* chino en el que parece como si se hubiera cortado la mandíbula en dos partes simétricas, abatidas luego a cada lado de la cabeza. Carl Hentze lo explica como una representación de los despojos desplegados de un oso o de un tigre.[6] Esto puede ser exacto en ese caso particular, pero no lo será ya en otros, donde el monstruo tiene una boca normal y un tanto abierta; e inclusive, en lo que concierne al *T'ao-t'ie*, dicha explicación no tiene a la larga más que un valor «histórico» que, como es lógico, queda lejos de la interpretación simbólica.

El *T'ao-t'ie* en realidad no es, por cierto, ni un tigre ni un oso ni animal determinado alguno. C. Hentze describe así el carácter heterogéneo de esa máscara fantástica: «fauces de bestia carnicera armada de grandes colmillos, cuernos de búfalo o de carnero, cara y plumas de búho, muñones de alas y garras de ave de presa, ornamento frontal en forma de cigarra». Esta figura es muy antigua en China, pues se la encuentra cansinamente en los bronces de la dinastía Chang.[7] El nombre *T'ao-t'ie*, que se traduce habitualmente por «glotón» u «ogro», parece que se le dio mucho más tarde, pero tal denominación no por eso es menos exacta, pues se trata, en efecto, de un monstruo «devorador». Esto vale igualmente para sus equivalentes en otras tradiciones. No presentan éstos un carácter tan heterogéneo como el *T'ao-t'ie*, mas tampoco son siempre un mismo animal. En la India, puede ser un león, por ejemplo, (y entonces se ha convenido en darle más en particular el nombre de *Kâla*), o un *Makara* (símbolo de *Varuna*, lo que merece tomarse en cuenta a tenor de lo que vamos a decir de inmediato), o incluso un águila, es decir, un *Garuda*; pero, bajo todas estas formas, su significado permanece siempre inalterado.

¿Cuál es ese significado? C. Hentze, en el artículo citado, ve ante todo en el *T'ao-t'ie* un «demonio de las tinieblas»; esto puede ser verdad en cierto sentido, pero a condición de ser explicado con precisión, como dicho autor lo ha hecho en un trabajo posterior.[8] No es un «demonio» en el sentido ordinario del término, sino en el sentido original del *Ásura* védico, y las tinieblas son en realidad las «tinieblas superiores».[9] En otros términos, se trata de un símbolo de la «identidad suprema», que alternativamente absorbe y emite la «luz del mundo». El *T'ao-t'ie* y los otros monstruos similares corresponden, pues, a *Vritra* y sus distintos equivalentes, y también a *Varuna*, por el cual la luz o la lluvia es intermitentemente retenida o soltada, intermitencia que es la de los ciclos involutivos y evolutivos de la manifestación universal.[10] De ahí que Coomaraswamy haya podido decir con razón que ese

[6] «Le Culte de l'ours et du tigre et le *'T'ao-t'ie'*», en *Zalmoxis*, tomo I, (1938).

[7] Véase H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*. Este autor insiste particularmente en los elementos de dicha representación correspondiente al buey y al carnero, y ve en ello una posible relación con el hecho de que esos animales eran en la época de los Shang los más socorridos para los sacrificios.

[8] *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen*, Amberes, 1941. — No conocemos directamente esta obra, pero debemos a Coomaraswamy la indicación del sentido en el que el *T'ao-t'ie* es interpretado en ella.

[9] Véase nuestro estudio sobre «Les deux nuits».

[10] La luz y la lluvia son dos símbolos de los influjos celestes; volveremos sobre esta equivalencia.

rostro, cualesquiera fueren sus apariencias diversas, es verdaderamente la «faz de Dios» que a la vez «mata y vivifica».[11] No es, pues, una «calavera», como supone K. Marchal, a menos que se tome esta designación en sentido simbólico, sino más bien, como dice Coomaraswamy, es «la cabeza de la Muerte», o sea la de *Mrityu*, otro de cuyos nombres es también *Kâla*.[12]

Kâla es propiamente el Tiempo «devorador»,[13] pero designa también, por transposición, al Principio mismo en cuanto «destructor», o más bien «transformador», con respecto a la manifestación, a la cual reduce al estado no-manifestado, reabsorbiéndola en cierto modo en sí mismo: he ahí el sentido más elevado en que puede entenderse la muerte. Se lo asimila también simbólicamente al sol y, curiosamente, el león, cuya máscara (*sinha-mukha*) adopta, es principalmente un símbolo solar. Aflora de nuevo así el tema de la *Janua Cœli*, y Coomaraswamy recuerda a este respecto que Cristo, quien ha dicho: «Yo soy la puerta», es también, a la vez, el «león de Judá» y el «sol de los hombres».[14] En las iglesias bizantinas, la figura del *Pantokrator* o Cristo «en majestad» ocupa la posición central de la bóveda, es decir, la posición que corresponde precisamente al «ojo» del domo; y éste, según lo hemos explicado en otro lugar, representa, en la extremidad superior del «eje del mundo», la puerta por la cual se efectúa la «salida del cosmos».[15]

Volviendo a *Kâla*, la figura mixta conocida en Java con el nombre de *Kâla-makara*, en la que los rasgos del *Makara* se combinan con los del león, tiene también un contenido esencialmente solar. Al mismo tiempo, dado su perfil de *Makara*, está emparentado con el simbolismo de *Varuna*. En cuanto éste se identifica con *Mrityu* o con *Yama*,[16] el *Makara* es el cocodrilo (*shishumâra* o *shimshumârî*) de fauces abiertas que se mantiene «contra la corriente» y representa la vía única por la cual todo ser ha de pasar necesariamente, presentándose así como el «guardián de la puerta» que aquél debe franquear para liberarse de los condicionantes (simbolizados también por el *pâsha* de *Varuna*) que le retienen en el dominio de la existencia contingente y manifestada.[17] Por otra parte, el *Makara* es, en el zodíaco

[11] *El-Muhyî* y *El-Mumît* son dos nombres divinos en la tradición islámica.

[12] Coomaraswamy señala a este respecto empuñaduras de sables indonesios con monstruos devoradores. Es evidente que un símbolo de la muerte es particularmente apropiado al caso. Por otra parte, cabe vincularlo con ciertas representaciones de *Shinje*, la forma tibetana de *Yama*, donde aparece teniendo delante de la «rueda de la existencia» y con aspecto de disponerse a devorar todos los seres figurados en ella (véase M. Pallis, *Peaks and Lamas*, pág. 146).

[13] El primer significado de esta palabra es «negro», que nos trae a la memoria una vez más el simbolismo de las «tinieblas», aplicable, por cierto, dentro de la manifestación a todo tránsito de un estado a otro.

[14] La «puerta solar» (*sûrya-dwâra*) es la «puerta de la liberación» (*mukti-dwâra*). La «puerta» (*dwâra*) y la «boca» (*mukha*) son aquí símbolos equivalentes. El sol, en cuanto «faz de Dios», está también representado por una máscara de león en un sarcófago cristiano de Ravena.

[15] Véase «La puerta estrecha».

[16] Véase «El ojo de la aguja».

[17] Véase «El paso de las aguas». — Este cocodrilo es el *Ammit* de los antiguos egipcios, monstruo que aguarda el resultado de la «psicostasis» o «pesada de las almas» para devorar a quienes no hayan pasado satisfactoriamente esta prueba. Es también el mismo cocodrilo que, abiertas sus fauces, acecha al «loco», el vigésimo primer arcano del Tarot; el «loco» se interpreta generalmente como la imagen del

hindú, el signo de Capricornio, es decir, la «puerta de los dioses».[18] Tiene pues, dos facetas aparentemente opuestas, «benéfica» y «maléfica», paralelas a la dualidad de *Mitra* y *Varuna* (reunidos en pareja indisoluble bajo la forma dual *Mitrâvarunau*), o a la del «sol diurno» y el «sol nocturno». Esto equivale a decir que, según el estado al cual ha llegado el ser que se presenta ante él, su boca es para éste la «puerta de la liberación» o las «fauces de la muerte».[19] Este último caso es el del hombre ordinario, que, pasando por la muerte, debe retornar a otro estado de manifestación, mientras que el primer caso es el del ser «calificado para atravesar el sol»,[20] por vía del «séptimo rayo», porque ya se ha identificado con el sol; de modo que a la pregunta: «¿quién eres tú?», que se le formula cuando llega a esa puerta, puede responder con verdad: «Yo soy Tú».

---

profano que no sabe de dónde viene ni adónde va, y marcha ciegamente sin conciencia del abismo en el que está a punto de precipitarse.

[18] Véase «Algunos aspectos del simbolismo del pez». — En lugar del aspecto de cocodrilo «devorador», el *Makara* reviste entonces el aspecto del delfín «salvador».

[19] A la dualidad *Mitrâvaruanau* corresponde, en ciertas tradiciones, la asociación de los símbolos del Amor y la Muerte, que hemos tenido ocasión de señalar con respecto a los «Fieles de Amor». Esa misma dualidad es también en cierto sentido, la de los «dos hemisferios» a que se refiere en particular el simbolismo de los Dioscuros. Véase «La double spirale».

[20] *Jaiminîya Upanishad Brâhmana*, I, 6, 1.

LX

La luz y la lluvia[1]

Hemos aludido a cierta relación existente entre la luz y la lluvia, en cuanto una y otra simbolizan igualmente los influjos celestes o espirituales. Semejante significado es evidente en lo que respecta a la luz; en cuanto a la lluvia, como hemos indicado en otro lugar,[2] atañe al descenso de esos influjos al mundo terrestre. Subrayábamos entonces que ése es en realidad el sentido profundo, enteramente independiente de cualquier aplicación «mágica», de los difundidos ritos que tienen por objeto «hacer llover».[3] Por otra parte, tanto la luz como la lluvia tienen un poder «vivificante», que representa con exactitud la acción de esos influjos.[4] Tiene cabida también aquí el simbolismo del rocío, que, como es natural, se halla en estrecha conexión con el de la lluvia y es común a numerosas tradiciones, desde el hermetismo[5] y la cábala hebrea[6] hasta la tradición extremo-oriental.[7]

Desde este punto de vista, la luz y la lluvia no están referidas solamente al cielo en general, sino también y en concreto al sol. Y esto respeta la naturaleza de los fenómenos físicos correspondientes, es decir, de la luz y la lluvia en su sentido literal. En efecto, por una parte, el sol es real y verdaderamente la fuente de luz de nuestro mundo; y, por otra parte, él también, haciendo evaporar las aguas, las «aspira» en cierto modo hacia las regiones superiores de la atmósfera, de donde tornan a descender luego en forma de lluvia sobre la tierra. Adviértase además que la acción del sol en la producción de la lluvia se debe propiamente a su calor. Topamos así con los dos términos complementarios, luz y calor, en los que se polariza

[1] Publicado en *É. T.*, mayo de 1946.

[2] *La Grande Triade*, cap. XIV.

[3] Este simbolismo de la lluvia se ha conservado, a través de la tradición hebrea, incluso en la liturgia católica: «Rorate Cœli desuper et nubes pluant Justum» (*Isaías*, XLV, 8).

[4] Véase a este respecto, en lo que concierne a la luz, *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVII.

[5] La tradición rosacruz asocia el rocío y la luz, estableciendo una relación por asonancia entre *Ros-Lux* y *Rosa-Crux*.

[6] Recordemos que el nombre *Metatron*, por las diferentes interpretaciones que de él se dan, va asociado a la «luz» y a la «lluvia». El carácter propiamente «solar» de *Metatron* pone a éste en relación directa con las consideraciones que desarrollaremos enseguida.

[7] Véase *Le Roi du Monde*, cap. III, y *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX.

el elemento ígneo, según ya lo hemos indicado en diversas oportunidades. Esta observación explica el doble sentido de una figura simbólica que parece haber sido bastante mal comprendida en general.

El sol ha sido representado a menudo, en tiempos y lugares muy diversos, incluida la Edad Media occidental, con rayos de dos tipos, alternativamente rectilíneos y ondulados. Un ejemplo notable se encuentra en una tableta asiria del Museo Británico que data del siglo I a. C.;[8] en ella el sol aparece como una especie de estrella de ocho rayos:[9] cada uno de los cuatro rayos verticales y horizontales está constituido por dos rectas que forman un ángulo muy agudo, y cada uno de los cuatro rayos intermedios lo está por un conjunto de tres líneas onduladas paralelas. En otras representaciones similares, los rayos ondulados están constituidos, como los rectos, por dos líneas que se unen por sus extremos y que reproducen así la conocida imagen de la «espada flamígera».[10] En todos los casos, es evidente que los elementos esenciales son la línea recta y la ondulada, a las que pueden reducirse los dos tipos de rayos si se quiere simplificar la cosa. Pero ¿cuál es exactamente la significación de esas dos líneas?

En primer lugar, cuando se trata de representar el sol, lo más natural es considerar que la línea recta representa la luz y la ondulada el calor. Curiosamente esto es afín al simbolismo de la letras hebreas *resh* y *shin* en cuanto elementos respectivos de las raíces *ar* y *ash*, que expresan precisamente esas dos modalidades complementarias del fuego.[11] Solo que —y esto parece complicar las cosas— la línea ondulada es también muy a menudo un símbolo del agua. En la tablilla asiria las aguas aparecen como una serie de líneas onduladas semejantes en todo a las que se ven en los rayos del sol. La verdad es que, teniendo en cuenta lo que ya hemos explicado, no hay en ello contradicción alguna: la lluvia, a la que como es natural conviene el símbolo general del agua, puede considerarse realmente como procedente del sol; y además, como es efecto del calor solar, su representación puede confundirse legítimamente con la del propio calor.[12] Así, la doble radiación que consideramos es luz y calor en cierta medida; pero es también luz y lluvia, mediante las cuales el sol ejerce su acción vivificante sobre todas las cosas.

[8] Esta tablilla está reproducida en *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assyrian Tablets from Nineveh* (publicación del British Museum).

[9] El número 8 puede tener aquí cierta relación con el simbolismo cristiano del *Sol Justitiæ* (véase el simbolismo del 8º arcano del tarot). El Dios solar ante el cual está colocada esa figura sostiene además en una mano «un disco y una barra, que son representaciones convencionales de la regla y de la vara de justicia». Por lo que toca al primero de estos dos emblemas, recordemos la relación existente entre el simbolismo de la «medida» y el de los «rayos solares» (véase *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. III).

[10] Señalemos incidentalmente que esta forma ondulada es a veces también una representación del relámpago, relacionado a su vez con la lluvia, en cuanto ésta aparece como una consecuencia de la acción del rayo sobre las nubes, que libera las aguas contenidas en ellas.

[11] Véase Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée*.

[12] Según el lenguaje de la tradición extremo-oriental, siendo la luz *yang*, el calor, considerado como oscuro, es *yin* con respecto a aquélla, de igual modo que el agua es *yin* para con el fuego. La línea recta es, pues, aquí *yang*, y la línea ondulada *yin*, también desde estos dos puntos de vista.

Cabe señalar aún que el fuego y el agua son dos elementos aparentemente opuestos, mas en realidad complementarios; y, más allá del dominio donde se afirman las oposiciones, deben, como todos los contrarios, conciliarse y unirse de algún modo. En el Principio mismo, del cual el sol es una imagen sensible, ambos se identifican en cierta medida, lo que justifica aún más cabalmente la figuración que acabamos de estudiar. También en niveles inferiores, aunque correspondientes a estados de manifestación superiores al mundo corpóreo al cual pertenecen el fuego y el agua en su faceta «densa» o «burda» que da lugar propiamente a su mutua oposición, puede haber entre ellos una relativa identidad, por decirlo de algún modo. Así sucede con las «aguas superiores», que son las posibilidades de manifestación no-formal, y que en cierto sentido están simbólicamente representadas por las nubes, de donde la lluvia desciende sobre la tierra[13] al mismo tiempo que son residencia del fuego bajo el aspecto del rayo.[14] Lo mismo ocurre en el orden de la manifestación formal con ciertas posibilidades pertenecientes al domino «sutil». Resulta particularmente interesante observar, a este respecto, que los alquimistas «entienden por aguas los rayos y el resplandor de su fuego» y que dan el nombre de «ablución» no a «la acción de lavar algo con el agua u otro licor», sino a una purificación que se opera por el fuego, de modo que «los antiguos han ocultado esta ablución bajo el enigma de la salamandra, de la cual dicen que se nutre en el fuego, y del lino incombustible,[15] que en el fuego se purifica y blanquea sin consumirse».[16] Puede comprenderse con esto que en el simbolismo hermético se aluda frecuentemente a un «fuego que no quema» y a una «agua que no moja las manos» y también que el mercurio «animado», o sea vivificado por la acción del azufre, se describa como una «agua ígnea» y a veces como un «fuego líquido».[17]

Abundando en el simbolismo del sol, agreguemos solamente que los dos tipos de rayos a que nos hemos referido se encuentran en ciertas representaciones simbólicas del corazón, y que el sol, o lo que éste representa, se considera, en efecto, como el «corazón del mundo», de modo que también en este caso se trata en realidad de la misma cosa; pero esto, en cuanto el corazón aparece como un centro de luz y de calor a la vez, podrá dar lugar aún a otras consideraciones.

[13] La lluvia, en efecto, para representar los influjos espirituales, debe ser considerada como un agua «celeste», y sabido es que los cielos corresponden a los estados no-formales. La evaporación de las aguas terrestres por el calor solar es, por otra parte, la imagen de una «transformación», de modo que hay en ello como un tránsito alternativo de las «aguas inferiores» a las «aguas superiores», y viceversa.

[14] Cabe relacionar esto con la observación que hemos formulado antes respecto al relámpago; corrobora además la similitud existente entre la representación de éste y el símbolo del agua. En el antiguo simbolismo extremo-oriental, no hay sino una leve diferencia entre la figuración del trueno (*lei-wen*) y la de las nubes (*yun-wen*); una y otra constan de series de espirales, a veces redondeadas y a veces cuadradas. Habitualmente se dice que las primeras son *yun-wen* y la segundas *lei-wen*, mas existen formas mixtas que restan verosimilitud a esta distinción. Ambas están igualmente en conexión con el simbolismo del Dragón (véase H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*, págs. 236-237). Notemos también que esta representación del trueno por espiralese confirma lo que decíamos antes sobre la relación existente entre el símbolo de la doble espiral y el del *vajra* (*La Grande Triade*, cap. VI).

[15] Este «lino incombustible» (*asbestos*) es en realidad el amianto.

[16] Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, pág 2.

[17] Véase *La Grande Triade*, cap. XII.

LXI

La cadena de los mundos[1]

Se dice en la *Bhagavad-Gîtâ*: «En mí todas las cosas[2] están ensartadas como una hilera de perlas en un hilo».[3] Se trata del simbolismo del *sûtrâtmâ*, ya abordado en otras ocasiones. Es el *Âtmâ* que, como un hilo (*sûtra*), penetra y une entre sí todos los mundos, a la vez que es también el «hálito» que, según los textos, los sostiene y hace subsistir, sin él no podrían tener consistencia ni existencia. Hablamos aquí de los mundos desde el punto de vista «macrocósmico», pero es claro que se podrían igualmente afrontar desde el punto de vista «microcósmico», los estados de manifestación de un ser, y que el simbolismo sería el mismo en uno y otro caso.

Cada mundo, o cada estado de existencia, puede representarse mediante una esfera atravesada diametralmente por el hilo, a modo de eje que une los dos polos de la esfera. Se ve así que el eje de este mundo no es, propiamente hablando, más que un segmento del eje de la manifestación universal, estableciéndose así la continuidad de los diversos estados.

Antes de estudiar este simbolismo, se impone disipar una enojosa confusión sobre qué es «arriba» y qué «abajo» en dicha representación. En el campo de las apariencias «físicas», desde cualquier punto de la superficie esférica, «abajo» es siempre la dirección que va hacia el centro de la esfera. Pero esta dirección no se detiene en el centro, sino que prosigue hacia el punto opuesto de la superficie y se prolonga más allá de la esfera. Basándose en ello hay quienes sostienen que no sólo habría un «descenso hacia la materia», es decir (en lo que concierne a nuestro mundo), hacia lo más basto en el orden corpóreo, sino también un «descenso hacia el espíritu»,[4] de modo que —si hubiera de admitirse tal concepción— el es-

[1] Publicado en *É. T.*, junio-julio y agosto de 1946.

[2] *Sarvam idam*, «ese todo», es decir, la totalidad de la manifestación, que comprende todos los mundos y no sólo «todo cuanto hay en este mundo», como reza una traducción recientemente publicada «d'après Shri Aurobindo».

[3] *Bhagavad-Gîtâ*, VII, 7.

[4] R. P. V. Poucel, *La Parabole du Monde*, p. III. El abuso que con harta frecuencia se hace hoy en día de las palabras «espíritu» y «espiritual» tiene ciertamente algo que ver con esa mala inteligencia. Pero habría sido necesario precisamente denunciar el abuso en vez de resignarse a aceptarlo y sacar así consecuencias erróneas.

píritu tendría también una faceta «maléfica». En realidad, hay que enfocar las cosas de otro modo: en dicha figura el centro es el punto más bajo,[5] y, más allá de él, sólo cabe ascender, como hizo Dante, cuando, para subir desde el Infierno, siguió la misma dirección que había tomado en su descenso, o al menos lo que parece ser geométricamente la misma dirección, ya que la montaña del paraíso terrenal, en su simbolismo espacial,[6] se sitúa en las antípodas de Jerusalén.[7] Basta reflexionar un instante para advertir que de otro modo la representación no sería coherente, pues entraría en contradcción con el simbolismo de la gravedad, cuya consideración es aquí particularmente importante, y además, ¿cómo lo que para un punto de la esfera es «abajo» podría ser al mismo tiempo «arriba» para el punto diametralmente opuesto? o, al contrario, ¿qué sucedería si se tomase este último como punto de partida?[8] La única verdad es que el punto de detención del descenso no se sitúa en el nivel corpóreo, pues existe real y verdaderamente una realidad «infracorpórea» en las prolongaciones de nuestro mundo. Dicha realidad «infracorpórea» es el dominio psíquico inferior, que no sólo no puede asimilarse a nada espiritual, sino que es precisamente lo más alejado de toda espiritualidad, hasta el punto de que en cierto modo sería su contrario, si cupiera decir que el espíritu tiene un contrario. La confusión que acabamos de señalar es, pues, en definitiva, un caso particular de la harto difundida confusión entre lo psíquico y lo espiritual.[9]

A lo que acabamos de decir sólo se podría objetar que, si los estados de existencia manifestada están jerarquizados, es decir, se establecen entre ellos estados superiores e inferiores, hay también, por el «hilo» mismo que los une, una dirección hacia arriba y una dirección opuesta hacia abajo. Esto es verdad en cierto sentido, pero tal distinción no afecta en modo alguno al *sûtrâtmâ*, que siempre es idéntico a sí mismo, cualquiera que sea la naturaleza o cualidad de los estados a los cuales penetra y sostiene. Además, esto concierne a la concatenación de los mundos y no a cada uno ellos por separado. En efecto, cualquiera de estos mundos, en toda su extensión, sólo constituye un elemento infinitesimal en el conjunto de la manifestación universal, de modo que, en puridad, debería considerarse su

[5] Es, por contra, el punto más alto cuando puede operarse una especie de «inversión» de la figura para efectuar la aplicación del «sentido inverso», que es el que corresponde al verdadero papel del centro como tal (véase *La Grande Triade*, cap. XXIII).

[6] Hacemos esta reserva porque el paso por el centro o el punto más bajo implica ya un «enderezamiento» (representado en Dante por el modo en que contornea el cuerpo de Lucifer), es decir, un cambio de dirección, o, por ser más exactos, un cambio del sentido «cualitativo» en el que se recorre dicha dirección.

[7] Véase *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII.

[8] Por un error semejante, pero limitado al orden «físico» y al sentido literal, se ha representado a veces a los habitantes de las antípodas con la cabeza hacia abajo.

[9] Contrariamente a lo que dice también en el mismo pasaje el autor que acabamos de citar, no puede haber «ilusión espiritual»; el temor constante (y, hasta cierto punto justificable) que la mayor parte de los místicos muestran a ser engañados por el diablo es clara prueba de que ellos no sobrepasan el dominio psíquico, pues, según lo hemos explicado en otro lugar, el diablo sólo tiene acceso directo a dicho dominio (e indirecto, por medio de él, al dominio corporal), mientras que lo que pertenece al orden espiritual le está, por su propia naturaleza, absolutamente cerrado.

representación como reducida a un punto. También, aplicando el simbolismo geométrico de lo vertical y lo horizontal, se pueden representar los mundos mediante una serie indefinida de discos horizontales ensartados en un eje vertical.[10] De cualquier modo, llegados a los límites de cada mundo, el eje únicamente puede ser alcanzado en un punto, y, por consiguiente, sólo saliendo de esos límites puede considerarse sobre el eje un «arriba» y un «abajo» o una dirección descendente.

Valga otra precisión: el eje en cuestión es asimilable, según otro simbolismo del cual hemos hablado ya, al «séptimo rayo» del sol. Si se representa un mundo por una esfera, dicho eje no debería ser en realidad ninguno de los diámetros de esta esfera, pues, si se consideran los tres diámetros ortogonales que forman los ejes de un sistema de coordenadas tridimensionales, las seis direcciones que ellos determinan son como los seis rayos del sol. El «séptimo rayo» debería ser igualmente perpendicular a todos ellos, pues sólo él, en cuanto eje de la manifestación universal, constituye lo que cabría denominar la vertical absoluta, con respecto a la cual los ejes de coordenadas del mundo considerado son todos relativamente horizontales. Es evidente que esto no es geométricamente representable[11] lo que demuestra que toda representación es forzosamente inadecuada. El «séptimo rayo» puede representarse, con todo, mediante un solo punto, que coincide con el centro mismo de la esfera. Esto indica también que, para todo ser encerrado en los límites de un mundo determinado, es decir, en las condiciones especiales de determinado estado de existencia, el eje es «invisible» y sólo puede percibirse de él el punto que es su «vestigio» en ese mundo. Es obvio, por lo demás, que esta última observación, necesaria para que el simbolismo del eje y de sus relaciones con los mundos por él unidos pueda concebirse del modo más completo posible, no impide en modo alguno que la «cadena de los mundos» se represente a menudo, según lo hemos dicho al comienzo, por una serie de esferas[12] ensartadas como las perlas de un collar.[13] Ciertamente sería imposible otra representación plástica.

Importa subrayar aún que la «cadena» sólo puede recorrerse en un solo sentido, a saber: en la dirección ascendente del eje. Ésto es particularmente claro cuando se utiliza el simbolismo temporal, comparando los mundos o estados de existencia a ciclos sucesivos, de tal modo que, con relación a un estado cualquiera, los ciclos anteriores representan los estados inferiores, y los ciclos posteriores los estados superiores. La concatenación tiene, pues, un carácter «causal» —aunque ésta

[10] Esta representación muestra también claramente que, como la continuidad se establece exclusivamente por el eje, la comunicación entre los diferentes estados sólo puede verificarse a través de sus centros respectivos.

[11] No cabe invocar aquí, por mucho que algunos lo hiciesen, la «cuarta dimensión», pues no es representable de por sí, ya que no constituye en realidad sino una construcción algebraica expresada en lenguaje geométrico.

[12] En algunos casos, estas esferas se reemplazan por arandelas que corresponden a los discos, considerados horizontalmente con relación al eje del que acabamos de hablar.

[13] Por lo demás, cabe suponer legítimamente que tal collar debió de ser en su origen un símbolo de la «cadena de los mundos» pues, como a menudo hemos señalado, el hecho de atribuir a un objeto un carácter simplemente «decorativo» u «ornamental» es siempre el resultado de cierta degradación que entraña una incomprensión del punto de vista tradicional.

supone esencialmente la simultaneidad y no ya la sucesión—, ya que en una relación de causa / efecto, los dos términos no pueden invertirse nunca. En el fondo, la noción de concatenación causal constituye el verdadero sentido de lo que simbólicamente se traduce por las apariencias de una sucesión cíclica, respondiendo siempre el punto de vista de la simultaneidad a un orden de realidad más profundo que el de la sucesión.

La «cadena de los mundos» se representa generalmente en forma circular,[14] pues, si cada mundo se considera como un ciclo y se simboliza como tal por una figura circular o esférica, la manifestación íntegra, que es el conjunto de todos los mundos, resulta ser una especie de «ciclo de ciclos». Así, la cadena no sólo podrá ser recorrida de modo continuo de principio a fin, sino que podrá luego serlo de nuevo, y siempre en el mismo sentido, lo que corresponde, por otra parte, en el despliegue de la manifestación, a otro nivel que aquel en que se sitúa el simple paso de un mundo a otro.[15] Como ese recorrido se puede prolongar indefinidamente, la infinitud de la manifestación queda patente de modo aún más sensible. Si la cadena se cierra,[16] el «engarce» no es comparable a sus otros puntos, pues no pertenece a la serie de los estados manifestados; el origen y el fin se juntan y coinciden, o más bien no son en realidad sino una misma cosa. Ésto sólo es posible porque se sitúan no en un nivel cualquiera de la manifestación, sino más allá de ésta, en el Principio mismo.[17]

En las distintas tradiciones, el símbolo más frecuente de la «cadena de los mundos» es el rosario. Notemos a este respecto, en conexión con lo que decíamos al comienzo sobre el «hálito» que sustenta los mundos, que la fórmula pronunciada en cada cuenta corresponde, en teoría por lo menos si no siempre de hecho, a una respiración, cuyas dos fases simbolizan respectivamente, como es sabido, la producción de un mundo y su reabsorción. El intervalo entre dos respiraciones, correspondiente, como es natural, al paso de una a otra cuenta, representa por eso mismo un *pralaya*. El sentido general de este simbolismo es, pues, bastante claro, sean cuales sean las formas particulares que puede revestir en cada caso. Adviértase también que el elemento esencial es, en realidad, el hilo que une las cuentas.

[14] Esta forma no se opone en absoluto a la «verticalidad» del eje o del hilo que lo representa, pues, como éste posee lógicamente longitud indefinida, es asimilable en cada una de sus porciones a una recta siempre vertical, es decir, perpendicular al dominio de existencia constituido por el mundo que ella atraviesa, dominio que, según lo hemos dicho más arriba, no es sino un elemento infinitesimal de la manifestación, la cual comprende necesariamente una multitud indefinida de tales mundos.

[15] En términos de la tradición hindú, ese tránsito de un mundo a otro es un *pralaya*, y el paso por el punto donde se unen los extremos de la cadena es un *mahâpralaya*. También cabe aplicarlo a un grado en particular, si, en lugar de considerar los mundos con respecto a la totalidad de la manifestación, se consideran sólo las diferentes modalidades de un mismo mundo con respecto a la totalidad de ese mismo mundo.

[16] Quizá fuera más exacto matizar que la cadena parece cerrarse, para no dar pie a la suposición de que un nuevo recorrido de esa cadena pudiera no ser sino una especie de repetición del recorrido precedente, lo cual es imposible. Mas, en otro sentido o en otro respecto, la cadena se cierra real y efectivamente, pues, desde el punto de vista principial (y no ya desde el punto de vista de la manifestación), el fin es necesariamente idéntico al origen.

[17] Remitimos aquí a lo que hemos dicho en «La jonction des extrêmes».

Y es algo evidente, pues no puede haber rosario sin hilo en el que se insertan los agallones «como las perlas de un collar». Mas si lo subarayamos es porque desde el exterior, destacan más las cuentas que el hilo. Esto mismo es muy significativo, puesto que las cuentas representan la manifestación mientras que el *sûtrâtmâ*, representado por el hilo, es en sí mismo no-manifestado.

En la India, el rosario se denomina *aksha-mâlâ*, o «guirnalda de *akshas*» (y también *aksha-sûtra*). ¿Qué ha de entenderse por *aksha*? Esta cuestión, a decir verdad, es bastante compleja.[18] La raíz verbal *aksh*, de la cual deriva esa palabra, significa «alcanzar», «penetrar», «atravesar», de donde el sentido primero de «eje». Por otra parte, *aksha* y el latín *axis*, «eje», son claramente idénticos. Queda así de manifiesto la estrecha relación con el significado esencialmente «axial» del *sûtrâtmâ*. Ahora bien, ¿cómo ha llegado el *aksha* a designar no ya el hilo, sino las cuentas mismas del rosario? Para comprenderlo es preciso darse cuenta de que, en la mayoría de sus aplicaciones secundarias, esa acepción de eje ha sido transferida (por un paso, podría decirse, del sentido activo al pasivo) a aquello atravesado por él, y más en particular a su punto de penetración. Así, por ejemplo, *aksha* es el «ojo» o «cubo»[19] de una rueda. La idea de «ojo» (significado que *aksha* tiene con frecuencia, sobre todo en sus compuestos) remite a la concepción simbólica del eje como «rayos solares» que iluminan el mundo al penetrarlo. *Aksha* es también el «dado», al parecer por los «ojos» o puntos con que se marcan sus caras.[20] Es asimismo el nombre de una especie de semilla con la que se suelen elaborar los rosarios, porque el orificio de los agallones es también un «ojo» destinado precisamente a dejar pasar el hilo «axial».[21] Esto ratifica lo que decíamos antes acerca de la importancia primordial del hilo axial en el símbolo de la «cadena de los mundos», pues de él, las cuentas de que se compone reciben secundariamente su designación, del mismo modo que los mundos no son realmente «mundos» sino en cuanto penetrados por el *sûtrâtmâ*.[22]

El número de agallones del rosario varía según las tradiciones, e incluso puede variar según ciertas aplicaciones especiales. En las formas orientales, por lo menos, es siempre un número cíclico: así, en la India y el Tibet ese número es por lo general 108. Aunque los estados que constituyen la manifestación universal son una multitud indefinida, es evidente que esta multitud no podría representarse adecuadamente en un símbolo de orden sensible y forzosamente las cuentas han de tener un número definido.[23] Siendo así, un número cíclico cuadra bien con una

[18] Debemos las indicaciones siguientes sobre este asunto a la amabilidad de A. K. Coomaraswamy.

[19] Recuérdese lo dicho anteriormente sobre diversos símbolos emparentados, como el «ojo» de la cúpula y el «ojo» de la aguja.

[20] También es de notar, desde el punto de vista de la doctrina de los ciclos, que las designaciones de esas caras, según el número de sus puntos, son las mismas que las de los *Yugas*.

[21] El nombre del grano *rudrâksha* se interpreta como «provisto de un ojo rojo» (en estado natural, y antes de la perforación): el rosario se llama también *rudrâksha-valaya*, anillo o círculo de *rudrâkshas*.

[22] La palabra sánscrita *loka*, «mundo», está etimológicamente emparentada con la luz y la vista, y por consiguiente también con el simbolismo del «ojo» y del «rayo solar».

[23] De modo similar, en el lenguaje mismo, lo indefinido se expresa a menudo, simbólicamente, por números como diez mil, según lo hemos explicado en otro lugar (véase *Les Principes du Calcul infinitésimal*, cap. IX).

figura circular como la aquí considerada, la cual representa por sí misma un ciclo o, para ser más precisos, un «ciclo de ciclos».

En la tradición islámica, el número de agallones es 99, número también «circular» por su factor 9, y en este caso referido además a los nombres divinos.[24] En la medida en que cada agallón simboliza un mundo puede aludir igualmente a los ángeles considerados «rectores de las esferas»,[25] representando o expresando cada uno un atributo divino[26] vinculado con el mundo del cual ese ángel es el «espíritu». Por otro lado, se dice que falta una cuenta para completar la centena (lo que equivale a reducir la multiplicidad a la unidad), ya que 99 = 100 - 1, y que ese agallón, referido al «nombre de la Esencia» (*Ismudh-Dhât*), no puede encontrarse sino en el paraíso.[27] Es éste un punto que requiere aún algunas explicaciones.

El número 100, como 10, su raíz cuadrada, sólo puede referirse a una medida rectilínea y no a una circular,[28] de modo que no es posible contarlo en la circunferencia de la «cadena de los mundos». La unidad que falta corresponde precisamente a lo que hemos llamado el «engarce» de los extremos de esa cadena, punto que, recordémoslo una vez más, no pertenece a la serie de los estados manifestados. En el simbolismo geométrico, ese punto, en lugar de estar en la circunferencia que representa el conjunto de la manifestación, se sitúa en el centro porque el retorno al Principio se figura siempre como un retorno al centro.[29] El Principio, en efecto, sólo aparece en la manifestación merced a sus atributos, es decir, según el lenguaje de la tradición hindú, merced a sus aspectos «no-supremos», que son, podría decirse también, las formas revestidas por el *sûtrâtmâ* con respecto a los diferentes mundos que va atravesando (aunque, en realidad, el *sûtrâtmâ* no se vea en modo alguno afectado por esas formas, que no son en definitiva sino apariencias debidas a la manifestación misma). Pero el Principio en sí, es decir, el «Supremo» (*Paramâtmâ*, y no ya *sûtrâtmâ*), o sea la «Esencia» entendida como absolutamente independiente de toda atribución o determinación, no cabe relacionarla con lo manifestado, ni siquiera de modo ilusorio, aunque la manifestación procede y depende por completo de él en todo lo que ella es, pues de otra forma no tendría realidad alguna.[30] La circun-

[24] Las 99 cuentas se dividen, además, en tres series de 33; se encuentran, pues, aquí múltiplos de cuya importancia simbólica ya hemos hablado en otras ocasiones.

[25] Téngase en cuenta que en Occidente también santo Tomás de Aquino sostuvo expresamente la doctrina según la cual *angelus movet stellam*. Esta doctrina era un lugar común en la Edad Media, aunque pertenece a las que los modernos, incluso cuando se dicen «tomistas», prefieren pasar por alto para no chocar demasiado con las concepciones «mecanicistas» comúnmente aceptadas.

[26] Aunque ya hemos señalado este punto en varias oportunidades, nos proponemos volver especialmente sobre él en un próximo artículo.

[27] En la correspondencia angélica que acabamos de mencionar, esa centésima cuenta debía de referirse al «Ángel de la Faz» (que es, en realidad, más que un ángel): *Metatron* o *Er-Rûh*.

[28] Véase *La Grande Triade*, cap. VIII.

[29] Este «retorno» está expresado en el *Corán* (II, 156) por las palabras: *innâ li'Llahi wa innâ ilayhi râjiûn*.

[30] La trascendencia absoluta del Principio entraña necesariamente la «irreciprocidad de relación», que, como hemos explicado en otro lugar excluye formalmente toda concepción «panteísta» o «inmanentista».

ferencia no existe sino por el centro; pero el centro en aboluto depende de la circunferencia.

El regreso al centro, por lo demás, puede presentarse en dos niveles diferentes, y el simbolismo del «paraíso», del cual hablábamos hace poco, es igualmente aplicable en ambos casos: si en primer término se tinen presentes solamente las modalidades múltiples de determinado estado de existencia, como el humano, la integración de estas modalidades culminará en el centro de ese estado, que no puede ser otro que el paraíso (*el-Jannah*) entendido en su acepción más inmediata y literal; pero no es éste aún sino un sentido relativo. Si se trata de la totalidad de la manifestación, para estar liberado de ella sin residuo alguno de existencia condicionada, es preciso efectuar una transposición del centro de un estado al centro del ser total, que por analogía se designa el «paraíso de la Esencia» (*Jannatudh-Dhât*). En este último caso, la «centésima cuenta» del rosario es, en puridad, la única que subsiste, pues todas las demás están resumidas en ella. Efectivamente, en la realidad absoluta no hay ya lugar para ninguno de los nombres que expresan «distintamente» la multiplicidad de los atributos; ni siquiera hay *Allahumma* (voz equivalente al hebreo *Elohim*) que sintetice tal multiplicidad de atributos en la unidad de la Esencia. No hay nada más que *Allah*, exaltado *ammâ yasifûn*, es decir, allende los atributos, los cuales son únicamente aquellos matices proyectados de la Verdad divina que los seres contingentes, como tales, son capaces de concebir y expresar.

LXII

Las «raíces de las plantas»[1]

Según la cábala, entre aquellos que entraron en el *Pardes*[2] hubo algunos que «devastaron el jardín», y se cree que esta devastación consistió en «cortar las raíces de las plantas». Para comprender lo que esto significa es obligado referirse al simbolismo del árbol invertido del cual ya hemos hablado en otras ocasiones:[3] las raíces están en alto, es decir, en el Principio mismo; cortar esas raíces es, pues, considerar las «plantas» o los seres simbolizados por ellas como dotadas en cierto modo de una existencia y realidad independientes del Principio. En nuestro caso, esos seres son principalmente los ángeles, pues se hace referencia a grados de existencia de orden suprahumano. No es difícil adivinar las las consecuencias, en particular para lo que se ha convenido en llamar la «cábala práctica». En efecto, la designación de los ángeles así considerados, no como los «intermediarios celestes» de la ortodoxia tradicional, sino como verdaderas potencias independientes, constituye propiamente la «asociación» (árabe: *shirk*) en el sentido este término tiene en la tradición islámica; pues tales poderes aparecen inevitablemente como «asociados» a la potencia divina misma, en lugar de simplemente derivadas de ella. Estas consecuencias, se encuentran también, y con mayor razón, en las aplicaciones inferiores pertenecientes al ámbito de la magia, en el que suelen caer tarde o temprano quienes cometen tal error, porque cierran el paso a toda posibilidad real de «teúrgia», ya que se hace imposible toda comunicación efectiva con el Principio una vez que «las raíces están cortadas». Las mismas consecuencias se extienden hasta a las formas más depravadas de la magia, como la «magia ceremonial». Sólo que en este último caso, si bien el error es siempre esencialmente el mismo, los peligros efectivos están por lo menos atenuados dada la irrelevancia de los posibles

[1] Publicado en *É. T.*, septiembre de 1946.

[2] El *Pardes*, simbólicamente un «jardín», debe considerarse aquí como representación del dominio del conocimiento superior y reservado: las cuatro letras P R D S, puestas en relación con los cuatro ríos del Edén, designan entonces respectivamente los diferentes sentidos contenidos en las Escrituras sagradas, a los cuales corresponden otros tantos grados de conocimiento. Es evidente que quienes «devastaron el jardín» no habían llegado efectivamente sino a un grado en que aún es posible el extraviarse.

[3] Véase especialmente «El árbol del mundo».

resultados.[4] Por último, conviene señalar que esto explica por qué el origen de tales desviaciones se atribuye a veces a los «ángeles caídos». Los ángeles son real y verdaderamente «caídos» cuando se los considera de ese modo, porque de su participación en el Principio reciben su ser, de modo que, cuando esa participación se desconoce, sólo queda un aspecto puramente negativo, como una especie de sombra invertida con respecto a ese ser.[5]

Según la concepción ortodoxa, un ángel, en cuanto «intermediario celeste», no es en el fondo sino la expresión de un atributo divino en el orden de la manifestación no-formal, merced al cual es posible entablar una comunicación real entre el estado humano y el Principio, representando así un aspecto más accesible a los seres que están en ese estado humano. No otra cosa revelan los nombres de los ángeles, que son siempre expresión de atributos divinos. El nombre corresponde entonces a la naturaleza del ser y se identifica en realidad con su esencia misma. Mientras este significado no se pierda de vista, las «raíces» no pueden estar «cortadas». Por consiguiente, el error consistente en creer que el nombre divino pertenece al ángel como tal y en cuanto ser «separado», sólo se hace posible cuando no se comprende la lengua sagrada. Si se advierte lo que esto implica podrá comprenderse que esta observación admite un sentido mucho más profundo de lo que parecería a primera vista.[6]

Las consideraciones anteriores corroboran la interpretación cabalística de *Malaki*, «mi ángel» o «mi enviado»[7] como «el ángel en el que está Mi nombre», es decir, en el que está Dios mismo, por lo menos en alguno de sus «atributos».[8] Esta interpretación se aplica, en primer lugar y por excelencia, a *Metatron*, el «ángel de la faz»,[9] o a *Mikaël* (del que *Malaki* es un anagrama) en tanto que, en su papel «solar», se identifica en cierto modo con *Metratron*. Pero también puede aplicarse a cualquiera de los ángeles, pues éstos son, respecto a la manifestación y en el

[4] Sobre la cuestión de la «magia ceremonial», véase *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XX. — El empleo de los nombres divinos y angélicos en su formas hebreas es sin duda una de las principales razones que ha llevado a A. E. Waite a pensar que toda magia ceremonial tenía su origen en los judíos (*The Secret Tradition in Freemansonry*, págs. 397-399). Semejante opinión no nos parece fundada, pues la verdad es más bien que en la magia ceremonial hay elementos tomados a formas de magias más antiguas y genuinas, y que éstas, en el mundo occidental, no podían realmente disponer para sus fórmulas de otra lengua sagrada que el hebreo.

[5] Podría decirse, y poco importa que sea literal o simbólicamente, que en tales condiciones quien cree llamar a un ángel corre gran riesgo de ver aparecer ante sí a un demonio.

[6] Recordemos lo que indicábamos antes en cuanto a la correspondencia de los diversos grados del conocimiento con los sentidos más o menos «internos» de las Escrituras sagradas. Es evidente que se trata de algo que nada tiene en común con el saber externo, que es todo lo que puede dar el estudio de una lengua profana, o el de una lengua sagrada, incluso, por procedimientos tales como los de los lingüistas modernos.

[7] El sentido etimológico de la palabra «ángel» (griego *aggelos*) es «enviado» o «mensajero», y la palabra hebrea correspondiente, *maleak*, tiene también el mismo sentido.

[8] Véase *Le Roi du Monde*, p. 33. — Desde el punto de vista primordial, es el ángel o más bien el atributo por él representado quien está en Dios, pero la relación aparece como invertida con respecto a la manifestación.

[9] El nombre de *Metatron* es numéricamente equivalente al nombre divino *Shadday*.

sentido más riguroso del término, los «portadores» de otros tantos nombres divinos, e incluso, visto del lado de la «verdad» (*El-Haqq*) no son otra cosa que esos nombres. La diferencia es la que resulta de cierta jerarquía que puede establecerse entre los atributos divinos, según procedan más o menos directamente de la Esencia, de modo que su manifestación podrá considerarse como situada en niveles diferentes, y tal es, en suma, el fundamento de las jerarquías angélicas. Tales atributos o aspectos son innúmeros y a esto corresponde la multitud misma de los ángeles.[10]

¿Por qué sólo los ángeles, cuando en verdad todo ser, cualquiera cualquiera sea el orden de existencia a que pertenezca, depende también por completo del Principio en todo cuanto es? y ¿a qué se debe que esta dependencia, que es a la vez una participación, constituya la medida de su realidad? Todo ser posee dentro sí, y con mayor precisión en su «centro», virtualmente por lo menos, un principio divino sin el cual su existencia no sería ni siquiera una ilusión, sino pura y simplemente nada. Esto corresponde puntualmente a la enseñanza cabalística según la cual los «canales» por los que los influjos emanados del Principio se comunican a los seres manifestados no se detienen en un nivel concreto, sino que se extienden sin interrupción a todos los grados de la existencia universal, incluso a los más inferiores.[11] Según esto y volviendo al simbolismo precedente, nunca habrá un ser que pueda ser como una «planta sin raíces». Ahora bien, es evidente que deben establecerse grados en dicha participación y que esos grados corresponden precisamente a los de la existencia. Éstos tienen tanto más realidad cuanto más elevados son, es decir, cuanto más cercanos están al Principio (aunque ciertamente no haya medida común entre un estado cualquiera de manifestación, por muy elevado que sea, y el estado principal). En este como en cualquier otro aspecto, cabe marcar una distinción entre el caso de los seres situados en el ámbito de la manifestación no-formal o supraindividual (como por ejemplo los estados angélicos) y el de los seres situados en el ámbito de la manifestación formal o individual. Esto requiere una explicación más detallada.

Sólo en el orden no-formal se puede afirmar que un ser expresa o manifiesta real e íntegramente un atributo del Principio. En este caso, la distinción de esos atributos pasa a ser la distinción misma de los seres, que se caracterizan por ser una «distinción sin separación» (*bhêdâbhêdâ*, en la terminología hindú),[12] pues es obvio que, en definitiva, todos los atributos son realmente «uno». Es más, ésta es la mínima limitación posible en un estado que, por el hecho de ser manifestado, es con-

[10] Debe tenerse bien presente que se trata aquí de una multitud «trascendental» y no de una cantidad numérica indefinida (véase *Les Principes du calcul infinitésimal*, cap. III). Los ángeles no son «enumerables», puesto que no pertenecen al dominio de existencia condicionado por la cantidad.

[11] El simbolismo de estos «canales» que descienden gradualmente a través de todos los estados puede ayudar a comprender, si se sitúa uno en el sentido ascendente, cómo los seres pertenecientes a un nivel superior pueden, de modo general, desempeñar la función de «intermediarios» para los que están situados en un nivel inferior, ya que la comunicación con el Principio no es posible para éstos sino pasando por aquéllos.

[12] Véase *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. IX.

dicionado también. Por otra parte, como la naturaleza de cada ser queda reducida a la expresión de un atributo único, es evidente que dicho ser posee en sí mismo una unidad de orden muy diferente y mayor que la unidad relativa, fragmentaria y «compuesta» propia de los seres individuales. Si santo Tomás de Aquino[13] pudo estudiar las diferencias existentes entre los ángeles como diferencias de especie y no de individuos, fue basándose en esa reducción de la naturaleza angélica a un atributo definido (sin más «composición» que la mezcla de potencia y acto inherente a toda manifestación).[14] Si ahora intentamos hallar en el orden de la manifestación formal, una correspondencia o un calco de lo que acabamos de decir, no se debe buscar en los seres individuales (y esto se desprende claramente de nuestra última observación), sino en los «mundos» o estados de existencia, pues cada uno de ellos, referido a un determinado atributo divino, es como la producción particular.[15] Esto se liga directamente con la concepción de los ángeles como «rectores de las esferas» y con las consideraciones que ya hemos hecho a ese respecto en el capítulo anterior.

[13] Véase ibid. cap. XI.

[14] Podría decirse que el ser angélico con respecto al atributo expresado por él está «en acto», y «en potencia» con relación a todos los demás atributos.

[15] Es obvio que este modo de hablar no es válido sino en la medida y desde el punto de vista en que los atributos pueden ser considerados «distintamente» (y sólo pueden serlo con respecto a la manifestación), y que la indivisible unidad de la Esencia divina, a la cual todo se reduce a la postre, no se ve afectada por ello en absoluto.

LXIII

El simbolismo del puente[1]

A pesar de haber hablado en diversas oportunidades sobre el simbolismo del puente, queremos añadir algunas otras consideraciones, en conexión con un estudio de Doña Luisa Coomaraswamy sobre ese tema,[2] donde insiste particularmente sobre un punto que muestra la estrecha relación de ese simbolismo con la doctrina del *sûtrâtmâ*. Se trata del sentido original del vocablo *sêtu*, el más antiguo de los diversos términos sánscritos para designar el puente, y el único que se encuentra en el *Rig-Vêda*: dicha palabra, derivada de la raíz *si*, «ligar», significa propiamente «vínculo».

En efecto, el puente tendido sobre un río es lógicamente algo que vincula una orilla con la otra. Pero hay en dicho término algo mucho más preciso. Imaginemos un puente elemental, hecho de simples hilos, que son su modelo natural más ortodoxo, o una cuerda atada por ejemplo a un par de árboles que crecen en las riberas y que quedan así efectivamente «ligados» uno al otro por dicha cuerda. Las dos orillas simblizan dos estados diferentes del ser y es evidente que la cuerda es en tal caso lo mismo que el «hilo» que une esos estados entre sí, es decir, el *sûtrâtmâ*. El carácter de tal vínculo, tenue y resistente a un tiempo, es también una imagen adecuada de su naturaleza espiritual. Por eso, el puente, asimilado también a un rayo de luz, es frecuentemente en las descripciones tradicionales tan delgado como el filo de una espada, o bien, si es de madera, está formado por una sola viga o un solo tronco.[3] Tal estrechez revela el carácter «peligroso» de la vía que, además, es la única posible. No todos logran pasarla e incluso sólo unos pocos la pueden recorrer sin ayuda y por sus propios medios,[4] pues siempre hay cierto peligro en el paso de un estado a otro. He ahí, como en tantos otros símbolos, el do-

[1] Publicado en *É. T.*, enero-febrero, 1947.

[2] «The Perilous Bridge of Welfare», en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, agosto de 1944.

[3] Recordemos el doble sentido de la palabra inglesa *beam* que designa a la vez una viga y un rayo luminoso, como hemos advertido en otro lugar («Maçons et Charpentiers», en *É. T.*, diciembre de 1946).

[4] Es éste privilegio exclusivo de los «héroes solares» en los mitos y cuentos donde figura el paso del puente.

ble sentido, «benéfico» y «maléfico», que tiene el puente y sobre el cual hemos de volver en seguida.

Los dos mundos presentes en las dos orillas son, en el sentido más general, el cielo y la tierra, que al comienzo estaban unidos y fueron separados por el hecho mismo de la manifestación, cuyo dominio íntegro se asimila entonces a un río o a un mar que se abre entre ellos.[5] El puente equivale, pues, al pilar que une y separa cielo y tierra. En este sentido, es vertical,[6] lo mismo que todos los demás símbolos del «eje del mundo», por ejemplo del eje del «carro cósmico» cuando sus dos ruedas representan, del mismo modo, el cielo y la tierra.[7] Esto establece igualmente la identidad del simbolismo del puente con el de la escala, sobre el cual hemos hablado en otra oportunidad.[8] Así, el paso del puente es, en definitiva, el recorrido del eje, único medio de unión de los diferentes estados. La orilla de partida es este mundo, o sea el estado en que se encuentra actualmente el ser que debe recorrerlo; y la orilla de llegada, después de haber atravesado los demás estados de manifestación, es el mundo principal. La primera es el reino de la muerte, donde todo está sometido al devenir, y la otra es el reino de la inmortalidad.[9]

Recordábamos hace un momento que el eje a la vez une y separa el cielo y la tierra; del mismo modo, el puente es real y verdaderamente la vía que une las dos orillas y permite pasar de una a otra y también un obstáculo colocado entre ellas, lo que evoca su carácter «peligroso». Carácter, por cierto, implícito en la palabra *sêtu*, que es una «ligadura» en dos sentidos: lo que vincula dos cosas entre sí, pero también una traba en la cual se halla preso un ser. Una cuerda puede tener asimismo ambos fines, y el puente aparecerá así bajo una u otra faceta, o sea, como «benéfico» o como «maléfico», según que el ser logre franquearlo o no. Puede observarse que el doble sentido simbólico del puente estriba en que se puede recorrer

[5] En cualquier aplicación más restringida de este simbolismo, se tratará siempre de dos estados que, para cierto «nivel de referencia», están entre sí en relación pareja a la de cielo y tierra.

[6] Procede mentar aquí la tan socorrida «prueba de la cuerda» según la cual una cuerda lanzada al aire permanece o parece permanecer vertical, mientras un hombre o un niño trepa por ella hasta perderse de vista. Aun si, al menos en la mayoría de los casos, se trata de un fenómeno de sugestión, ello importa poco desde el punto de vista adoptado y, con igual título que la ascensión por un mástil, no deja de ser una figura muy significativa de lo que estamos tratando.

[7] Mme. Coomaraswamy señala que, si en algunos casos el puente se describe con forma de arco, lo que lo identifica más o menos explícitamente con el arco iris, esos casos están lejos en realidad de ser los más frecuentes en el simbolismo tradicional. Agregaremos que eso no está necesariamente en contradicción con la concepción del puente como vertical, pues, según lo hemos dicho con motivo de la «cadena de los mundos», una línea curva de longitud indefinida puede asimilarse en cada una de sus porciones a una recta que será siempre «vertical», en el sentido de que será perpendicular al dominio de existencia atravesado por ella; además, incluso cuando no hay identificación entre el puente y el arco iris, éste no deja de considerarse un símbolo génerico de unión entre el cielo y la tierra.

[8] «El simbolismo de la escala».

[9] Es evidente que, en el simbolismo general del paso de las aguas, encarado como tránsito «de la muerte a la inmortalidad», la travesía por medio de un puente o de un vado sólo procede cuando dicho paso se efectúa de una orilla a la otra, no así en los casos en que se remonta una corriente hacia su fuente o, al contrario, como el descenso de la corriente al mar, en los que el viaje debe cumplirse necesariamente por otros medios, por ejemplo conforme al simbolismo de la navegación, aplicable por cierto a todos los casos (véase «El paso de las aguas»).

en las dos direcciones opuestas, aunque, por supuesto, sólo deba cruzarse en una, en aquella que va de «esta orilla» a «la otra orilla», pues todo retroceso constituye un peligro que hay que evitar,[10] excepción hecha del ser que, liberado ya de la existencia condicionada, puede en adelante «moverse con libertad» a través de todos los mundos y para el que semejante retroceso es mera apariencia. En cualquier otro caso, el tramo del puente ya recorrido debe «perderse de vista» y hacer como si no existiera, del mismo modo que la escala simbólica se considera siempre asentada en el terreno donde se encuentra actualmente el ser que sube por ella mientras que su parte inferior desaparece para él a medida que efectúa su ascenso.[11] Mientras el ser no haya llegado al mundo principal, de donde podrá luego descender a la manifestación sin ser de ninguna manera afectado por ella, la actividad sólo puede llevarse a cabo en sentido ascendente. Para todo aquel que se apegue a la vía por la vía misma, confundiendo el medio con el fin, esa vía se convertirá en un obstáculo en lugar de guiarlo a la liberación, la cual conlleva una continua destrucción de los lazos que lo atan a los estadios recorridos ya, hasta que el eje se reduzca finalmente al punto único que lo contiene todo y que es el centro absoluto del ser.

[10] De ahí las alusiones, tan frecuentes en los mitos y las leyendas de diversa índole, al peligro de volverse en medio del camino y de «echar la vista atrás».

[11] Hay aquí una «reabsorción» del eje por el ser que lo recorre, según lo hemos explicado ya en *La Grande Triade*, libro al que nos remitimos para otros puntos conexos, en particular el de la identificación de ese ser con el eje mismo, cualquiera que sea el símbolo que represente a este último. También, por consiguiente, su identificación con el puente, lo que da el verdadero sentido de la función «pontifical». A ello alude, entre otras fórmulas tradicionales, esta frase del *Mabinogion* céltico citado como lema por la señora Coomaraswamy: «Quien quiera ser Jefe debe ser Puente».

LXIV

El puente y el arco iris[1]

Con motivo del simbolismo del puente y de su significado esencialmente «axial», ha quedado patente que la semejanza entre este simbolismo y el del arco iris no es tan frecuente como suele creerse. Ciertamente hay casos en los que tal similitud existe, uno de los más claros se halla en la tradición escandinava: el puente de *Byfrost* expresamente es identificado con el arco iris. En otros casos, cuando el puente se eleva en una parte de su recorrido y baja en la otra, es decir, con la forma de un arco abovedado, parece estar influido por una vinculación con el arco iris, sin implicar por ello una verdadera identificación entre ambos símbolos. Esa conexión tiene una explicación muy sencilla: el arco iris se considera generalmente como símbolo de la unión del cielo y de la tierra. Entre el vehículo de la comunicación de la tierra con el cielo y el signo de esa unión hay una conexión evidente, pero eso no entraña necesariamente identificación o asimilación. Este significado del arco iris, que se encuentra de uno u otro modo en la mayoría de las tradiciones, tiene estrecha relación con la lluvia, pues ésta, según lo explicado en otro lugar, representa el descenso de los influjos celestes al mundo terrestre.[2] El ejemplo más común en Occidente es el tomado del texto bíblico, donde se expresa de modo muy claro;[3] en concreto, se dice en él: «Pongo mi arco en las nubes y servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra». Adviértase que la «señal de la alianza» no se propone en modo alguno como un medio que permita el paso de un mundo al otro, paso al cual ese texto no hace la menor alusión. En otros casos, el mismo significado se expresa de diversos modos: entre los griegos, por ejemplo, el arco iris se identificaba con el peplo de Iris, o quizá con la propia Iris, en una época en que el «antropomorfismo» no había había alcanzado todavía sus mayores cotas en las representaciones simbólicas. En tal caso, dicho significado deriva del hecho de que Iris era la «mensajera de los dioses» y por consiguiente desempeñaba el papel de mediadora entre el cielo

[1] Publicado en *É. T.*, marzo de 1947.
[2] Véase «La luz y la lluvia»; véase también *La Grande Triade*, cap. XIV.
[3] *Génesis* IX, 12-17.

y la tierra. Pero obviamente tal representación está muy lejana del simbolismo del puente. En el fondo, el arco iris parece haber sido relacionado sobre todo con las corrientes cósmicas por las cuales se opera un intercambio de influjos entre cielo y tierra, antes que con el eje por el que se efectúa la comunicación directa entre los diferentes estados. Además, esto concuerda mejor con su forma curva,[4] pues aunque esa forma no esté en contradicción con la idea de «verticalidad» (como hemos advertido anteriormente) su apariencia no la sugiere con tanta claridad como los símbolos propiamente axiales.

Debe admitirse que el simbolismo del arco iris es muy complejo y presenta múltiples aspectos. Entre ellos, tal vez uno de los más importantes, aunque pueda parecer sorprendente a primera vista, y en todo caso el que tiene relación más clara con lo que acabamos de indicar, es el de una serpiente, que se encuentra por cierto en muy diversas tradiciones. Se ha observado que los ideogramas chinos para designar al arco iris contienen la raíz «serpiente», aunque esta asimilación no está formalmente expresa en la tradición extremo-oriental, de modo que podría verse en ello algo así como una reminiscencia que se remonta probablemente muy lejos.[5] Da la sensación de que este simbolismo no fue desconocido por los griegos, por lo menos en el período arcaico, pues, según Homero, el arco iris estaba representado en la coraza de Agamenón por tres serpientes cerúleas, «imitación del arco de Iris y signo memorable para los humanos, que Zeus imprimió en las nubes».[6] En todo caso, en ciertas regiones de África y particularmente en Dahomey, la «serpiente celeste» se identifica con el arco iris y a la vez es considerada señora de las piedras preciosas y la riqueza. Puede parecer que hay en ello cierta confusión entre dos aspectos diversos del simbolismo de la serpiente, pues, si el papel de señor o guardián de los tesoros se atribuye, en efecto, a serpientes y dragones entre otras entidades descritas con formas variadas, entonces dichos seres poseen un carácter subterráneo más que celeste. También es posible que haya entre esos dos aspectos aparentemente opuestos una correspondencia comparable a la existente entre los planetas y los metales.[7] Por otro lado, es por lo menos curioso que la «serpiente celeste» tenga una semejanza bastante considerable con la «serpiente verde» del conocido cuento simbólico de Goethe que se transforma en puente y después se fragmenta en pedrería. Si la serpiente en cuestión la relacionáramos con el arco iris, cabría la identificación de éste con el puente; ello apenas nos sorprende, porque Goethe bien pudo pensar en la tradición escandinava. A propósito, ese cuento resulta poco clarificador tanto por la procedencia de los diversos elementos del

[4] Es claro que una forma circular, o semicircular como la del arco iris, puede siempre, desde este punto de vista, considerarse como la proyección plana de un segmento de hélice.

[5] Véase Arthur Waley, *The Book of Songs*, p. 328.

[6] *Iliada*, XI. Lamentamos no haber podido encontrar la referencia de modo más preciso, tanto más cuanto que esa representación del arco iris con tres serpientes parece a primera vista muy extraña y merecería sin duda más atento examen.

[7] Véase *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. XXII.

simbolismo que inspiraron a Goethe, como por su significado; además todos los intentos interpretativos hechos hasta la fecha son poco satisfactorios.[8] No insistimos más en esto, aunque nos ha parecido que podía ser de interés señalar esa posible y algo inesperada conexión.[9]

Uno de los principales significados simbólicos de la serpiente tiene como referencia las corrientes cósmicas que son el efecto y la expresión de las acciones y reacciones de las fuerzas emanadas respectivamente del cielo y de la tierra.[10] Estamos ante la única explicación plausible de la identificación del arco iris con la serpiente. Tal explicación está en concordancia con el carácter reconocido al arco iris como signo de unión del cielo y de la tierra, unión que en cierto modo está revelada en esas corrientes, ya que éstas no podrían producirse sin aquélla. Añadamos que la serpiente, con este significado, se presenta asociada con mucha frecuencia a símbolos axiales como el árbol o el bastón. Esto es fácil de comprender, pues la propia dirección del eje determina la de las corrientes cósmicas, sin que la de éstas se confunda en modo alguno con la de aquél, así como tampoco (retomando el simbolismo correspondiente en su forma geométrica más rigurosa) una hélice trazada sobre un cilindro se confunde con el eje del cilindro mismo. Una conexión similar entre el símbolo del arco iris y el del puente sería, en suma, la más lógica, pero, a la postre, esa conexión ha originado una fusión tal de los dos símbolos, que no estaría enteramente justificada si no se considerara a la vez resuelta en la unidad de una corriente axial la dualidad de las corrientes cósmicas diferenciadas. Ha de tenerse en cuenta también que las representaciones del puente no son idénticas cuando es asimilado al arco iris y cuando no; ¿acaso entre el puente rectilíneo[11] y el puente en arco no existe, por lo menos en principio, una diferencia de contenido paralela en cierto modo a la que hay (según hemos indicado antes), entre la escala vertical y la escalera de caracol?[12] La diferencia viene marcada por la vía «axial» que intro-

[8] Por otra parte, a menudo hay algo de confuso y nebuloso en la manera en que Goethe usa el simbolismo, y es posible comprobarlo asimismo en su reelaboración de la leyenda de Fausto. Sería interesante preguntarse cuáles pudieron ser las fuentes de las bebió directa o indirectamente, así como sobre la naturaleza exacta de los contactos iniciáticos que pudo mantener, fuera aparte de la masonería.

[9] Para la asimilación más o menos completa de la serpiente de Goethe con el arco iris, no podemos tomar en consideración el color verde que se le atribuye, por más que algunos hayan querido hacer del verde una especie de síntesis del arco iris, porque sería el color central. De hecho, el verde sólo ocupa esa posición central a condición de admitir la introducción del índigo en la lista de los colores, y hemos explicado anteriormente las razones por las cuales esa introducción carece de sentido y está desprovista de todo valor desde el punto de vista simbólico («Los siete rayos y el arco iris»). A este respecto, haremos notar que el eje corresponde propiamente al «séptimo rayo», y por consiguiente al color blanco, mientras que la diferenciación de los colores del arco iris indica cierta «exterioridad» con relación al rayo axial.

[10] Véase *La Grande Triade*, cap. V.

[11] Recordemos que esta forma rectilínea y, naturalmente, vertical, es la que corresponde al sentido preciso de la expresión *es-sirâtul-mustaqîm* en la tradición islámica (véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXV).

[12] Véase «El simbolismo de la escala».

duce directamente al ser en el estado principal y por la vía «periférica» que implica el paso distinto a través de una serie de estados jerarquizados, aunque, tanto en un caso como en el otro, la meta final sea necesariamente idéntica.[13]

[13] El uso iniciático de la escalera en espiral se explica por la identificación de los grados de iniciación con otros tantos estados diferentes del ser; puede citarse como ejemplo, en el simbolismo masónico, la escalera de caracol (*winding stairs*) de 15 peldaños, distribuidos en 3 / 5 / 7, que conduce a la «cámara del medio». En el otro caso, los mismos estados jerárquicos están representados en los propios peldaños, pero la disposición y la forma de éstos indican que no es posible detenerse en ellos y que no son sino el instrumento de una ascensión continua, mientras que es posible siempre permanecer un tiempo más o menos largo sobre los peldaños de una escalera, o por lo menos en los «descansos» existentes entre los diferentes tramos en que aquélla se divide.

LXV

La cadena de unión[1]

Entre los símbolos masónicos menos comprendidos en nuestros días se encuentra el de la «cadena de unión»[2] que rodea la parte superior de la Logia. Los hay que ven en ella el cordel que los masones operativos utilizaban para trazar y delimitar el perímetro de un edificio. Seguramente tienen razón, pero eso no basta; parece por lo menos obligado preguntarse cuál era el valor simbólico de ese cordel.[3] Parece también ilógico asignar tal ubicación a un instrumento destinado a efectuar un trazado en el suelo, y esto también exige algunas explicaciones.

Para comprenderlo bien es preciso recordar que, desde el punto de vista tradicional, todo edificio, cualquiera que fuere, se construía siempre según un modelo cósmico. Además, precisamos que la Logia es una imagen del cosmos, y es éste el último recuerdo que ha subsistido hasta hoy en el mundo occidental. Siendo así, el emplazamiento de un edificio debía ser determinado y «encuadrado» por algo que correspondiera de algún modo a lo que podría llamarse el «marco» del cosmos. Veremos en seguida lo que éste es, pero adelantamos ya que el trazado «materializado» por el cordel representaba, propiamente hablando, su proyección terrestre. Hemos visto algo semejante al hablar del plano de las ciudades planificadas conforme a las reglas tradicionales.[4] De suyo, este caso y el de los edificios no difieren esencialmente en tal sentido, pues siempre se trata de la imitación de un mismo modelo cósmico.

Cuando el edificio está construido, e incluso cuando ha comenzado a edificarse, el cordel pierde su función. Por tanto, la ubicación de la «cadena de unión» no hace referencia al trazado que ha ayudado a efectuar sino más bien a su prototipo cósmico, la referencia al cual, en cambio, tiene siempre su razón de ser para

[1] Publicado en *É. T.*, septiembre de 1947.

[2] En el compagnonnage se dice «cadena de alianza».

[3] Este símbolo se denomina también «borla festoneada», que parece designar algo así como la orla de un dosel; ahora bien: es sabido que el dosel es un símbolo del cielo (por ejemplo en el dosel del carro de la tradición extremo-oriental). Tendremos ocasión de comprobar de inmediato que no hay en ello contradicción ninguna.

[4] Véase «El zodíaco y los puntos cardinales».

determinar la significación simbólica de la Logia y de sus diversas partes. El cordel como «cadena de unión», pasa a ser entonces símbolo del «marco» del cosmos. Su posición se comprende sin dificultad si, como efectivamente ocurre, ese «marco» tiene carácter no ya terrestre, sino celeste.[5] A causa de esta transposición, la tierra no hace más que restituir al cielo lo que antes había tomado de él.

El sentido del símbolo se aclara si se considera que mientras el cordel, en cuanto instrumento, es, naturalmente, una simple línea, la «cadena de unión», tiene nudos de tramo en tramo.[6] Los nudos son, o deben ser normalmente, doce,[7] en correspondencia evidente con los signos del zodíaco.[8] En efecto, el zodíaco, en cuyo interior vagan los planetas, constituye verdaderamente la «envoltura» del cosmos, es decir, ese «marco» del que antes hablábamos,[9] y es evidente que se trata de un «marco celeste».

Aún hay un matiz no menos importante: entre las funciones de un «marco», tal vez la principal es mantener en su sitio los diversos elementos que contiene o encierra en su interior, formando con ellos un todo ordenado, que, como se sabe, es el sentido etimológico del vocablo «cosmos».[10] Ese marco debe, pues, en cierta manera, «ligar» o «unir» esos elementos entre sí, lo explícitamente aparece en el nombre de «cadena de unión». De ahí se deduce su sentido profundo, pues, como todos los símbolos con forma de cadena, cuerda o hilo, se refiere en definitiva al *sûtrâtmâ*. Nos limitamos sólo a llamar la atención sobre este punto, sin entrar por esta vez en explicaciones más amplias. Tendremos ocasión de abundar en ello, pues ese carácter aparece más claro todavía en el caso de algunos otros «encuadres» simbólicos que examinamos de inmediato.

[5] Por eso la asimilación a la orla de un dosel está igualmente justificada, mientras que no lo estaría para la proyección terrestre de ese «cuadro» celeste.

[6] Estos nudos son llamados «lagos de amor»; este nombre, así como la forma particular de tales nudos, lleva quizá en cierto sentido la impronta del siglo XVIII, pero puede también que haya en ello un vestigio de algo que se remonta mucho más lejos y posibilidad de connectarlo con el simbolismo de los «Fieles de amor».

[7] El inusitado «Cuadro de la logia» que encabeza la *Maçonnerie occulte* de Ragon es a todas luces incorrecto, tanto por el número de nudos de la «cadena de unión» como por la extraña e inexplicable posición que se atribuye a los signos zodiacales.

[8] Algunos piensan que esos doce nudos implican, al menos «idealmente», la existencia de igual número de columnas, o sea diez además de las dos columnas de Occidente a las que corresponden los cabos de la «cadena de unión». Tal disposición, aunque en forma circular, se encuentra en ciertos monumentos megalíticos cuya relación con el zodíaco es palpable.

[9] Remitimos de nuevo al lector, para la división zodiacal de las ciudades, al estudio al que nos hemos referido; conviene advertir, en relación con lo que nos queda por decir aquí, que esta división misma asigna sus respectivos lugares a los diferentes elementos cuya reunión constituye la ciudad. Se encuentra también otro ejemplo de «envoltura» zodiacal en el simbolismo extremo-oriental del *Ming-tang*, con sus doce vanos, explicado en otro lugar (*La Grande Triade*, cap. XVI).

[10] Puede decirse que nuestro mundo está «ordenado»: por el conjunto de los condicionantes cronoespaciales conexos al zodíaco, por una parte, en virtud de la relación directa de éste con el ciclo anual; y por otra, por su correspondencia con las direcciones del espacio (lógicamente, este último punto de vista está también en estrecha relación con el asunto de la orientación tradicional de los edificios).

LXVI

Encuadres y laberintos[1]

A. K. Coomaraswamy ha estudiado[2] el sentido simbólico de ciertos «nudos» que se encuentran entre los grabados de Alberto Durero. Tales «nudos» son complejos entrelazamientos en el trazo de una línea continua, cuyo conjunto posee una figura circular. A veces el nombre de Durero aparece inscrito en el centro. Esos «nudos» han sido relacionados con una figura similar atribuida generalmente a Leonardo de Vinci, en cuyo centro se leen las palabras: *Academia Leonardi Vinci*. Algunos han querido ver en ellas la «firma colectiva» de una «Academia» esotérica, de entre las existentes en la Italia de la época, y sin duda no carecen de razón. Esos dibujos a veces son denominados «dédalos» o «laberintos» y, como señala Coomaraswamy, pese a la diferencia de formas, que puede deberse en parte a razones de orden técnico, tienen estrecha relación con los laberintos, más en concreto con los que se trazaban en el enlosado de ciertas iglesias medievales. Éstos también se consideran una «firma colectiva» de las corporaciones de constructores. Al simbolizar el vínculo que une entre sí a los miembros de una organización iniciática, o por lo menos esotérica, dichos trazados muestran evidentemente gran similitud con la «cadena de unión» masónica. Si se tienen presentes los nudos de ésta, el nombre de «nudos» (*Knoten*) dado a tales dibujos, al parecer por el mismo Durero, resulta también muy significativo. Por esta razón, y por otra que abordaremos luego, es importante advertir que se trata de líneas sin interrupción.[3] Los laberintos de las iglesias podían asimismo recorrerse de cabo a rabo sin encontrar un punto de interrupción que obligara a detenerse o a rehacer el camino, de modo que constituían en realidad una vía muy larga que debía recorrerse por completo para llegar a su centro.[4] En ciertos casos, como en Amiens, el

[1] Publicado en *É. T.*, octubre-noviembre de 1947.

[2] «The Iconography of Dürer's 'Knots' and Leonardo's 'Concatenation'», en *The Art Quarterly*, primavera de 1944.

[3] Es oportuno recordar aquí el pentalfa, que, como signo de reconocimiento entre los pitagóricos, debía trazarse en línea continua.

[4] Véase W. R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, cap. VII. — Este autor, que era arquitecto, ha recogido en su libro abundante e interesante información acerca del simbolismo arquitectónico, pero desgraciadamente no ha sabido descubrir su auténtico significado.

«maestro de obras» se hacía representar en la parte central, así como Vinci y Durero inscribían en ella sus nombres. De este modo se situaban simbólicamente en una «tierra santa»,[5] esto es, en un lugar reservado a los «elegidos» (según lo hemos explicado en otro lugar)[6] o en un centro espiritual que era una imagen o reflejo del verdadero «centro del mundo», tal como en la tradición extremo-oriental el emperador se situaba siempre en el lugar central.[7]

Esto nos abre un sentido más «interior» y profundo de ese simbolismo: el ser que recorre el laberinto o cualquier otra figura equivalente llega finalmente a descubrir el «lugar central», es decir, desde la perspectiva iniciática, su propio centro.[8] El complejo recorrido es a todas luces una representación de la multiplicidad de los estados o modalidades de la existencia manifestada;[9] por ellos el ser ha debido «errar» primero, antes de poder establecerse en ese centro. La línea continua es entonces la imagen del *sûtrâtmâ* que une todos los estados entre sí, y, en el caso del «hilo de Ariadna» en conexión con el recorrido del laberinto, esa imagen es tan nítida que uno se asombra de que haya podido pasar inadvertida.[10] Así queda justificada la observación con la cual terminábamos el capítulo anterior sobre el simbolismo de la «cadena de unión». Por otra parte, hemos insistido en el carácter de «encuadre» que presenta ésta; y basta mirar los dibujos de Durero y Leonardo para darse cuenta de que forman también auténticos «encuadres» en torno a la parte central, lo que constituye una semejanza más entre esos símbolos. En otros casos volvemos a encontrar ese mismo carácter de un modo que pone de relieve una vez más la perfecta concordancia de las diversas tradiciones.

Jackson Knight, en un libro ya citado,[11] constata que se habían encontrado en Grecia, cerca de Corinto, dos maquetas en arcilla de casas pertenecientes a la época arcaica llamada «edad geométrica».[12] En los muros se ven meandros que rodean la casa y cuyo trazado parece haber constituido en cierto modo un «sustituto» del laberinto. En la medida en que éste constituía un parapeto, ora contra los ene-

[5] Sabido es que estos laberintos se llamaban comúnmente «caminos de Jerusalén» y que su recorrido se consideraba equivalente a la peregrinación a Tierra Santa. En Saint-Omer el centro contenía una representación del templo de Jerusalén.

[6] «La cueva y el laberinto».

[7] Véase *La Grande Triade*, cap. XVI. — Cabe recordar, a este propósito, el título de *Imperator* otorgado al jefe de ciertas organizaciones rosacruz.

[8] Naturalmente puede tratarse, según el caso, bien del centro de un estado particular de existencia, bien del centro del ser total. El primero corresponde al término de los «pequeños misterios», el segundo al de los «grandes misterios».

[9] Decimos «modalidades» para el caso en que se considere solamente el conjunto de un solo estado de manifestación, como necesariamente sucede cuando se trata de los «pequeños misterios».

[10] Conviene apuntar que los dibujos de Durero y Leonardo tienen manifiesta semejanza con los «arabescos», como muy bien ha señalado Coomaraswamy. Los últimos vestigios de trazados de ese género en el mundo occidental se encuentran en las rúbricas y otros ornamentos complicados, formados siempre por una única línea continua, que fueron caros a los calígrafos y maestros de escritura hasta cerca de mediados del siglo XIX, aun cuando entonces su simbolismo seguramente ya no se comprendía.

[11] *Cumaean Gates*; véase nuestro estudio sobre «La cueva y el laberinto».

[12] Pueden verse estos dos modelos en la ilustración de la página 67 del citado libro.

migos humanos, ora, sobre todo, contra los influjos psíquicos hostiles, pueden considerarse también esos meandros como dotados de un valor de protección, e incluso doble, al impedir a los influjos maléficos penetrar en la morada y a los influjos benéficos salir de ella y dispersarse en el exterior. Puede que en ciertas épocas sólo se percibiera semejante significado, pero no ha de olvidarse que el reduccionismo de los símbolos a un uso más o menos «mágico» corresponde a un estado de degradación del punto de vista tradicional, cuando ya se desconoce su sentido profundo.[13] Por lo tanto, en su origen debió de haber en ellos algo más y es fácil comprender de qué se trata si se recuerda que tradicionalmente todo edificio está construido según un modelo cósmico. Mientras no existió distinción entre «sagrado» y «profano», es decir, mientras el punto de vista profano no había surgido como consecuencia de un debilitamiento de la tradición, siempre y en todas partes fue así, incluso para las casas particulares. La casa era entonces una imagen del cosmos, o sea, un «pequeño mundo» cerrado y completo en sí. Si se advierte que aparece «enmarcada» por la «cadena de unión», la identidad entre ambos símbolos resulta evidente: en uno y otro caso no se trata en definitiva sino de una representación del «marco» del cosmos.

Otro ejemplo significativo para el simbolismo de los «encuadres» viene dado por ciertos ideogramas chinos que primitivamente aludían a ritos de fijación o estabilización[14] consistentes en trazar círculos concéntricos o una espiral en derredor de los objetos. El carácter *hêng*, que designa tal rito, estaba formado en la escritura antigua por una espiral o dos círculos concéntricos entre dos rectas. En el mundo antiguo, las nuevas fundaciones, ya fueran de campamentos, de ciudades o de aldeas, eran «estabilizadas» trazando espirales o círculos a su alrededor.[15] En ello puede verse también la identidad real de los «encuadres» con los laberintos. Con respecto al carácter *chich*, que los comentaristas recientes traducen simplemente por «grande», el citado autor afirma que denota la magia que asegura la integridad de los espacios «encuadrándolos» con signos protectores. Tal es la finalidad de los dibujos de bordados en las antiguas obras de arte. Un *chich fu* es una bendición directa o simbólicamente «encuadrada» o «enmarcada» de ese modo. También una plaga puede ser «encuadrada» para impedir que se difunda. Se trata aquí explícitamente de «magia», o de lo que se supone tal. La idea de «fijación» o «estabilización» muestra con suficiente claridad el fondo de la cuestión: la función que tiene esencialmente el «marco» o «encuadre», según lo dicho, consiste en reunir y mantener en su sitio los diversos elementos incluidos en él. Por otra parte, en Lao-tsë hay significativos pasajes donde figuran esos ideogramas: «Cuando se persigue encuadrar (o circunscribir, *ying*, carácter que evoca una idea similar a la de *hêng*) los

[13] Naturalmente, este sentido profundo no excluye una aplicación «mágica», como no excluye cualquier otra aplicación legítima, pero la degradación consiste en que el principio se ha perdido de vista y sólo se considera ya mera aplicación aislada y de orden inferior.

[14] Estos ritos corresponden evidentemente a un caso particular de lo que en el lenguaje hermético se designa como «coagulación» (véase *La Grande Triade*, cap. VI).

[15] A. Waley, «The Book of Changes» en *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n.º 5, Estocolmo, 1934.

siete espíritus animales y abarcar la unidad, se logra conclusión, estabilidad e incorruptibilidad»;[16] y en otro lugar: «Gracias a un conocimiento convenientemente encuadrado (*chich*), marchamos a pie llano por la gran Vía».[17] En el primer texto se pretende evidentemente establecer o mantener el orden normal de los diversos elementos constitutivos del ser para unificarlo. En el segundo, un «conocimiento bien encuadrado» es propiamente un conocimiento en el que cada cosa está puesta exactamente en el lugar que le corresponde. Además, el significado cósmico del «marco» o «encuadre» no ha desaparecido en absoluto: en efecto, según todas las concepciones tradicionales, ¿no es el ser humano el «microcosmos», y el conocimiento no debe también comprender el cosmos en su totalidad?

[16] *Tao-te King*, cap. X, traducción inédita de Jacques Lionnet.
[17] Ibid., cap. LIII, misma traducción.

LXVII

El «cuatro de cifra»[1]

Entre los antiguos distintivos gremiales hay uno de carácter particularmente enigmático: el denominado «cuatro de cifra», que, en efecto, posee la forma de la cifra 4, a la que se añaden con frecuencia unas líneas horizontales o verticales, y que se combina ora con otros símbolos, ora con letras o monogramas, formando un conjunto complejo en el que el 4 ocupa siempre la parte superior. Este distintivo era común a gran número de gremios si no a todos. Desconocemos los motivos que han llevado a un autor ocultista a atribuir gratuitamente a los cátaros su origen y por qué ha afirmado recientemente su pertenencia exclusiva a una «sociedad secreta» de impresores y libreros. Es verdad que está presente en numerosos pies de imprenta, pero no es menos frecuente entre los canteros, los pintores de vidrieras, los tapiceros, por citar sólo algunos ejemplos que ponen de manifiesto la inconsistencia de semejante teoría. Se ha observado, incluso, cómo particulares o familias mandaron grabar ese distintivo en sus casas, en sus piedras sepulcrales o en sus blasones. Esto no prueba, en ciertos casos, que el signo no deba atribuirse a un cantero más que al propietario, y, en los otros, se trata ciertamente de personajes que estaban vinculados de algún modo, a veces hereditariamente, a determinados gremios.[2] Como quiera que fuere, no cabe duda de que el signo tiene carácter corporativo y está estrechamente vinculado al aprendizaje artesanal. Es más, a juzgar por el uso que de él se hacía, cabe suponer que fue esencialmente una marca del grado de maestro.

En lo que atañe al significado del «cuatro de cifra», que evidentemente es lo que nos interesa, existe una gran variedad de opiniones entre los autores, pues generalmente ignoran que un símbolo puede muy bien ser susceptible de varias interpretaciones, distintas pero no excluyentes. Ello no ha de sorprender, por mucho que así opinen quienes se atienen a un punto de vista profano, porque no sólo la multiplicidad de sentidos es inherente al simbolismo, sino también, en este caso

[1] Publicado en *É. T.*, junio de 1948.

[2] Hemos aludido en otro lugar a vínculos de este género en relación con los masones «aceptados» (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXIX).

como en muchos otros, puede haber habido superposición y hasta fusión de varios símbolos en uno.

W. Deonna, que ha tenido oportunidad de citar el «cuatro de cifra» entre otros símbolos presentes en armas antiguas,[3] trata muy someramente el origen y el significado de esta marca y opina, en un alarde de extravagancia, que representa «el valor místico de la cifra 4». Sin rechazar por completo esta interpretación, prefiere sin embargo otra, y postula «que se trata de un signo astrológico», el de Júpiter. Éste, en efecto, presenta en su aspecto general cierta semejanza con la cifra 4. El uso de este signo puede tener alguna relación con la idea de «maestría», pero, no obstante, y contra la opinión de W. Deonna, juzgamos que tan sólo se trata de una asociación secundaria, la cual, por legítima que sea,[4] únicamente se suma a la significación primera y principal del símbolo.

No nos parece dudoso pensar que estamos ante un símbolo cuaternario, y no tanto por su parecido con la cifra 4, que podría no ser sino «adventicio», como por otra razón más contundente: esa cifra 4, en todos los distintivos en que figura, tiene una forma que es exactamente la de una cruz; en ella, el extremo superior del palo vertical y el extremo de uno de los brazos horizontales están unidos por una línea oblicua. Por tanto, es indiscutible que la cruz, sin perjuicio de sus otros significados, es esencialmente un símbolo del cuaternario.[5] Confirma esta interpretación el hecho de que el «cuatro de cifra» en su asociación con otros símbolos, se halla a veces en el lugar que ocupa la cruz en otras figuraciones más habituales, idénticas a excepción de esa sola diferencia. En concreto, así ocurre cuando el «cuatro de cifra» aparece en la figura del «globo del mundo», o bien cuando está sobre un corazón, como sucede con frecuencia en marcas de impresores.[6]

Esto no es todo, hay aún algo quizá no menos importante, aunque Deonna se niegue a admitirlo. En su artículo, después de señalar que se ha querido «derivar dicha marca del monograma constantiniano, libremente interpretado y desfigurado en los documentos merovingios y carolingios»,[7] añade: «esta hipótesis parece por completo arbitraria» y «no viene impuesta por analogía alguna». Difícilmente podemos compartir esta opinión. Por otra parte, es curioso comprobar que entre los propios ejemplos aducidos por el autor hay dos que reproducen el crismón com-

[3] «Armes avec motifs astrologiques et talismaniques», en *Revue de l'Histoire des Religions*, julio-octubre de 1924.

[4] Idéntica asociación entre el simbolismo de Júpiter y el del cuaternario se da en el cuarto arcano del Tarot.

[5] La cruz representa al cuaternario en su aspecto «dinámico», mientras que el cuadrado lo representa en su aspecto «estático».

[6] Obviamente, el corazón coronado por una cruz es, en la iconografía cristiana, la representación del «Sagrado Corazón», que desde el punto de vista simbólico es además una imagen del «corazón del mundo». Siendo el esquema geométrico del corazón un triángulo con el vértice hacia abajo, el del símbolo entero no es otra cosa que el símbolo alquímico del azufre en posición invertida, que representa así la culminación de la «Gran Obra».

[7] Por otra parte, habría que distinguir cuidadosamente entre las deformaciones accidentales, debidas a la incomprensión de los símbolos, y las deformaciones intencionadas y no carentes de significado.

pleto, donde la P está reemplazada pura y simplemente por el «cuatro de cifra». ¿No debería esto incitarle al menos a una mayor prudencia? Es preciso observar también que se encuentran idistintamente dos orientaciones opuestas del «cuatro de cifra».[8] Cuando está vuelto hacia la derecha en vez de hacia la izquierda según la posición normal del 4, presenta una similitud particularmente llamativa con la P. Hemos explicado ya[9] la diferencia entre el crismón simple y el crismón «constantiniano»: el primero está formado por seis radios opuestos dos a dos a partir de un centro, esto es, por tres diámetros, uno vertical y los otros oblicuos, y, en cuanto «crismón», reproduce la unión de las letras griegas I y X. El segundo, reunión de las letras griegas X y P, deriva a su vez de aquél con el añadido, en la parte superior del diámetro vertical, de un ojal que transforma la I en P, pero que tiene también otras significaciones y se presenta en formas diversas,[10] lo que hace aún menos sorprendente su reemplazo por el «cuatro de cifra», el cual, en suma, no es sino una variante más.[11] Todo esto se aclara, por otra parte, si se observa que la línea vertical, tanto en el crismón como en el «cuatro de cifra», es en realidad una representación del «eje del mundo». En su extremo superior, el ojal de la P es, como el «ojo» de la aguja, un símbolo de la «puerta estrecha». En lo que concierne al «cuatro de cifra», basta recordar su relación con la cruz y el carácter igualmente «axial» de ésta. El añadido de la línea oblicua que completa la figura uniendo los brazos de la cruz y cerrando así uno de sus ángulos, aúna audazmente el simbolismo de la «puerta estrecha» con el contenido cuaternario (ausente en el crismón). Se reconocerá que hay en ello algo muy apropiado como distintivo del grado de maestro.

[8] Decimos indistintamente, pero puede que hubiera alguna distinción de ritos o de corporaciones. Añadamos de paso que, aun si la presencia de un signo cuaternario en las marcas indicaba la posesión del cuarto grado de una organización iniciática (cosa que no es imposible aunque sea sin duda difícil de establecer), eso no afectaba para nada al valor simbólico inherente al signo.

[9] «Los símbolos de la analogía».

[10] Hemos mencionado el caso en que el ojal de la P adquiere la forma del símbolo egipcio del «ojal de Horus», en tal caso, la P tiene al mismo tiempo una semejanza sorprendente con ciertas agujas «prehistóricas» que, como indicó en su día Coomaraswamy, en vez de estar perforadas, como lo estuvieron más tarde, presentaban simplemente uno de sus extremos curvos, formando una especie de ojal por donde pasaba el hilo (véase «El ojo de la aguja»).

[11] Acerca del crismón «constantiniano», señalemos que la reunión de las letras iniciales de las cuatro palabras de la inscripción *In hoc signo vinces* que lo acompaña da I H S V, es decir, el nombre de Jesús. Este hecho pasa generalmente desapercibido, pero está indicado expresamente en el simbolismo de la «Orden de la Cruz Roja de Roma y de Constantino», que es un *side-degree*, esto es, un «anejo» de los altos grados de la masonería inglesa.

LXVIII

Lazos y nudos[1]

En varias ocasiones ha salido a la palestra el simbolismo del hilo, que presenta múltiples aspectos, si bien su significado esencial y propiamente metafísico es siempre la representación del *sûtrâtmâ*, el cual, tanto desde el prisma «macrocósmico» como desde el «microcósmico», une todos los estados de existencia entre sí y con su Principio. No es relevante que en sus variopintas representaciones este simbolismo sea un hilo propiamente dicho, una cuerda o cadena, o un trazado gráfico, como los que hemos señalado anteriormente,[2] o incluso un camino realizado por métodos arquitectónicos, como en el caso de los laberintos,[3] camino que uno está obligado a seguir de un cabo al otro para llegar a su término. Lo común a todos esos casos es que se trata de una línea sin solución de continuidad. El trazado de esta línea puede ser también más o menos complicado, lo que habitualmente corresponde a modalidades o a aplicaciones concretas de su simbolismo general: así, el hilo o su equivalente puede replegarse sobre sí mismo formando entrelazamientos o nudos. En el conjunto, cada nudo representa el punto en que actúan las fuerzas que determinan la condensación y la cohesión de un «añadido» correspondiente a tal o cual estado de manifestación, de modo que, ese nudo mantiene al ser en dicho estado y su «disolución» o acto de desatarlo entraña la muerte instantánea a tal estado: esto lo expresa claramente el giro «nudo vital». Naturalmente, que los nudos referidos a estados diferentes figuren todos a la vez y de modo permanente en el trazado simbólico no supone objeción a lo que acabamos de decir, porque, amén de impuesto por las condiciones técnicas de la figuración, responde también a la simultaneidad de los estados, siempre más importante que la sucesión. Adviértase que en el simbolismo del tejido, estudiado en otro lugar,[4] los puntos de cruzamiento de los hilos de la urdimbre y los de la trama, que configuran el tejido, tienen también similar contenido, siendo esos hilos, en cierto modo, las «líneas de fuerza» que definen la estructura del cosmos.

[1] Publicado en *É. T.*, marzo de 1950.
[2] Véase «Encuadres y laberintos».
[3] Véase «La cueva y el laberinto».
[4] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XIV.

En un artículo reciente,[5] Mircea Eliade ha hablado de la «ambivalencia» del simbolismo de los lazos y los nudos. Es éste un punto que merece examinarse con detenimiento. Lógicamente, puede verse en ello un caso particular del doble sentido inherente la mayoría de los símbolos, pero habrá que ponderar debidamente qué es lo que justifica la existencia de ese doble sentido en lo que concierne más precisamente a los símbolos de que aquí tratamos.[6]

En primer lugar, un lazo puede encadenar o unir, e incluso en el lenguaje ordinario la palabra tiene generalmente ambos significados. En el simbolismo de los lazos, esto corresponde a puntos de vista contrapuestos. Si el más visible de los dos es el que hace del lazo una traba, es porque tal punto de vista es en suma el del ser manifestado como tal, en cuanto se ve a sí mismo como «atado» a ciertas condiciones de la existencia y como enclaustrado por ellas en los límites de su estado contingente. Desde este mismo prisma, el sentido del nudo viene a ser un refuerzo del del lazo, pues, según decíamos, el nudo representa con más propiedad lo que ata al ser en tal o cual estado. El tramo del lazo que forma el nudo es lo único que puede ver el ser mientras sea incapaz de salir de los límites de ese estado, ignorante entonces de la conexión que esa ligadura establece con los estados restantes.

El otro punto de vista puede calificarse de universal, pues abarca la totalidad de los estados, y para comprenderlo basta remitirse a la noción del *sûtrâtmâ*: el lazo, considerado ahora en toda su extensión,[7] es lo que los une, no solo entre sí, sino también —repitámoslo— con su Principio. Así, pues, lejos de seguir siendo una traba, se convierte, por contra, en el instrumento que posibilita al ser alcanzar su Principio, así como en la vía que lo conduce a esa meta. En tal caso, el hilo o la cuerda adquiere un valor propiamente «axial». El ascenso por una cuerda tendida verticalmente, al igual que el de un árbol o un mástil, puede simbolizar el retorno al Principio.[8] Por otra parte, la conexión con el Principio a través del *sûtrâtmâ* queda ilustrada de forma muy palpable por el juego de títeres:[9] la poli-

[5] «Le 'Dieu lieur' et le symbolisme des noeuds», en *Revue de l'Histoire des Religions*, julio-diciembre de 1948 (véase nuestra recensión en *É. T.*, de julio-agosto de 1949).

[6] En las aplicaciones rituales y más especialmente «mágicas» a este doble sentido corresponde un uso «benéfico» o «maléfico» de las ligaduras y los nudos. Mas lo que aquí nos interesa es el principio de esta ambivalencia, aparte de toda aplicación particular, que nunca es sino una simple derivación. M. Eliade ha insistido con acierto en lo insuficientes que resultan las interpretaciones «mágicas» a las que algunos quieren limitarse por un completo desconocimiento del sentido profundo de los símbolos. Al igual que las interpretaciones «sociológicas», entrañan éstas una especie de inversión de las relaciones entre el principio y sus aplicaciones contingentes.

[7] Debe quedar claro que esta extensión ha de considerarse como indefinida, aunque de hecho no pueda serlo nunca en ninguna representación.

[8] Tal es, en la India, el verdadero significado de lo que los viajeros dieron en llamar «la prueba de la cuerda», se opine lo que se opine acerca de ésta en cuanto fenómeno más o menos «mágico», cosa que no tiene, evidentemente, ninguna importancia en lo que se refiere a su carácter simbólico, único que nos interesa.

[9] Véase A. K. Coomaraswany, «'Spiritual Paternity' and the 'Puppet-complex'», en *Psychiatry*, agosto de 1945 (véase nuestra recensión en *É. T.*, octubre-noviembre de 1947).

chinela representa al ser individual, y el titiritero que mueve los hilos es el «Sí-mismo». Sin el hilo, el títere permanecería inerte, así como, sin el *sûtrâtmâ*, toda existencia no sería sino pura nada, y, según una fórmula extremo-oriental, «todos los seres estarían vacíos».

En el primero de los dos puntos de vista considerados hay también una ambigüedad, aunque de otro orden, relativa a las diferentes formas en que un ser, en función de su grado espiritual, puede apreciar el estado en que se encuentra. Esta ambigüedad la traduce el lenguaje con acierto en las acepciones que da a la palabra «apego» o «atadura». En efecto, si se experimenta apego a alguien o a algo, si se está «atado» a él, se considera, lógicamente, como un mal verse separado de ese objeto, incluso cuando la separación acarrea la liberación de ciertas limitaciones que el apego conlleva. En general, el apego de un ser a su estado, a la vez que le impide liberarse de las trabas inherentes a él, le hace ver como una desdicha abandonarlo; dicho de otro modo: le hace atribuir un carácter «maléfico» a la muerte a ese estado, provocada por la ruptura del «nudo vital» y por la disolución del añadido que constituye la individualidad.[10] Sólo el ser a quien cierto desarrollo espiritual permite aspirar a superar las limitaciones de su estado, puede reconocer dichas limitaciones como trabas que son, y a partir de ahí el «desapego» que experimenta es ya, por lo menos virtualmente, una ruptura de esas trabas, o, para ser más exactos, pues nunca hay ruptura en el sentido propio del término, una transmutación de «lo que encadena» a «lo que une». En el fondo no es sino el reconocimiento o la toma de conciencia de la auténtica naturaleza del *sûtrâtmâ*.

[10] Comúnmente se dice que la muerte es el «des-enlace» de la existencia individual; esta expresión, que está además en relación con el simbolismo del teatro, es literalmente exacta, aunque sin duda quienes la emplean no se dan cuenta.

Simbolismo del corazón

LXIX

Corazón irradiante y corazón inflamado[1]

Al referirnos, con motivo de «la luz y la lluvia», a las representaciones del sol con rayos alternativamente rectilíneos y ondulados, indicábamos que semejantes tipos de rayos se hallan también en algunas representaciones simbólicas del corazón. Un ejemplo interesante es el del corazón que figura en un pequeño bajo relieve de mármol negro de la cartuja de Saint-Denis d'Orques; según parece data del siglo XVI, y ha sido estudiado por L. Charbonneau-Lassay.[2] Este corazón irradiante se sitúa en el centro de dos círculos que contienen, respectivamente, los planetas y los signos del zodíaco. Esto lo caracteriza expresamente como «centro del mundo», según la doble relación del simbolismo crono-espacial.[3] La figura es evidentemente «solar», pero, por otra parte, el hecho de que el sol en su sentido «físico» esté situado en el círculo planetario, como es normal en el simbolismo astrológico, muestra a las claras que se trata propiamente en ese caso del «sol espiritual».

Huelga recordar que la semejanza del sol y el corazón, por su significado «central», es común a todas las tradiciones, tanto de Occidente como de Oriente. Así, por ejemplo, dice Proclo dirigiéndose al sol: «Ocupando sobre el éter el trono central, y teniendo por figura un círculo deslumbrante que es el corazón del mundo, tú colmas todo de una providencia apta para despertar la inteligencia».[4] Aducimos este texto y no otros posibles, debido a la mención expresa de la inteligencia que en él se hace. Como hemos explicado a menudo, el corazón en todas las tradiciones es considerado sede de la inteligencia.[5] Además, según Macrobio, «el nombre

[1] Publicado en *É. T.*, junio-julio de 1946.

[2] «Le Marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques», en *Reg.*, febrero de 1924.

[3] Hay también en esa representación otros detalles de gran interés desde el punto de vista simbólico: el corazón, por ejemplo, lleva una herida o por lo menos algo que presenta la apariencia externa de tal, con la forma de una *yod* hebrea, lo que se refiere a la vez al «ojo del corazón» y al «germen» avatárico que reside en el «centro», ya se entienda éste en sentido macrocósmico (como es el caso aquí), ya en sentido microcósmico (veáse *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII).

[4] *Himno al Sol*, traducción (francesa) de Mario Meunier.

[5] Debe quedar bien claro (redundaremos más adelante en ello) que se trata aquí de la inteligencia pura en el sentido universal y no de la razón, que no es sino un simple reflejo de aquélla en el orden individual y está en relación con el cerebro, siendo entonces éste con respecto al corazón en el ser humano, lo que la luna al sol en el mundo.

de inteligencia del mundo que se da al sol responde al de corazón del cielo;[6] fuente de la luz etérea, el sol es para este fluido lo que es el corazón para el ser animado».[7] Y Plutarco escribe que el sol, «dotado de la fuerza de un corazón, dispersa y difunde su calor y su luz, como si fueran la sangre y el hálito».[8] Encontramos en este último pasaje, tanto para el corazón como para el sol, la indicación del calor y la luz, correspondientes a las dos clases de rayos citados. Si el «hálito» está allí referido a la luz, se debe a que es propiamente el símbolo del espíritu, esencialmente idéntico a la inteligencia; en cuanto a la sangre, es evidentemente el vehículo del «calor vivificante», lo que se refiere más en particular al papel «vital» del Principio que es centro del ser.[9]

En ciertos casos, el corazón incluye sólo uno de esos dos aspectos: luz o calor. La luz está representada, naturalmente, por una irradiación simple, esto es, formada únicamente por rayos rectilíneos. El calor es representado normalmente con llamas que brotan del corazón. Por otra parte, cabe observar que el aspecto predominante en la irradicación, incluso cuando ambos están presentes, es el luminoso. Así lo confirma el hecho de que las representaciones del corazón irradiante, con distinción o no de ambas clases de rayos, son las más antiguas, pues datan en su mayoría de épocas en que la inteligencia estaba aún referida tradicionalmente al corazón, mientras que las representaciones del corazón en llamas se difundieron sobre todo con las ideas modernas que reducen el corazón al campo del sentimiento.[10] El exclusivo componente «sentimental» del corazón, olvidando por completo su relación con la inteligencia, es un lugar común de sobra conocido. El origen de semejante reduccionismo hay que buscarlo, sin duda, en el racionalismo, ya que éste pretende identificar pura y llanamente la inteligencia con la razón. Ahora bien, el corazón no está en relación con esta última sino más bien con la inteligencia transcendente, precisamente ignorada o incluso negada por el racionalismo. Considerado el corazón como centro del ser, todas las modalidades de éste pueden en cierto sentido serle referidas al menos indirectamente, incluido el sentimiento o lo que los psicólogos llaman la «afectividad»; pero ello no quita que hayan de observarse las relaciones jerárquicas, manteniendo sólo al intelecto como verdaderamente «central» y no teniendo las demás modalidades sino un carácter más o menos «periférico». Pero, el desconocimiento de la intuición intelectual, que

[6] Esta expresión de «corazón del cielo» aplicada al sol se encuentra también en las antiguas tradiciones de América Central.

[7] *Sueño de Escipión*, I, 20.

[8] *Sobre el rostro que se ve en el disco de la luna*, 15, 4. — Este texto y el precedente son citados en nota por el traductor con motivo del pasaje de Proclo que acabamos de reproducir.

[9] Aristóteles asimila la vida orgánica al calor, y está así de acuerdo con todas las doctrinas orientales. El propio Descartes sitúa en el corazón un «fuego sin luz», pero que no es para él sino el principio de una teoría fisiológica exclusivamente «mecanicista» como toda su física, lo cual, por supuesto, no tiene nada en común con el punto de vista tradicional de los antiguos.

[10] En el simbolismo cristiano las representaciones más antiguas del Sagrado Corazón pertenecen todas al tipo del corazón irradiante, mientras que en las que no se remontan más allá del siglo XVII se encuentra de modo constante y casi exclusivo el corazón en llamas. He ahí un ejemplo muy significativo del influjo ejercido por las concepciones modernas hasta en el ámbito religioso.

reside en el corazón,[11] y al usurpar la razón, que reside en el cerebro, el papel «iluminador»[12] de aquélla, no le quedaba al corazón más posibilidad que la de ser considerado sede de la afectividad.[13]

Por otro lado, el mundo moderno iba a engendrar a modo de contrapunto al racionalismo lo que puede llamarse el sentimentalismo, es decir: considerar el sentimiento como lo más profundo y elevado que hay en el ser y afirmar su supremacía sobre la inteligencia. Es evidente que si esto (un capítulo más de la exaltación de lo «infrarracional» bajo cualquiera de sus modalidades) ha sucedido, ha sido porque la inteligencia había sido previamente reducida a la simple razón.

Dejando a un lado semejante extravío moderno, si uno quiere establecer dentro de límites legítimos cierta relación entre el corazón y la afectividad, habrá de considerar esa relación como resultado directo del papel del corazón en cuanto «centro vital» y sede del «calor vivificante», pues vida y afectividad son dos cosas muy próximas entre sí, e incluso interrelacionadas, mientras que la relación con la inteligencia es, evidentemente, de otro orden. Pues bien, ese estrecho vínculo entre vida y afectividad está claramente expreso en el simbolismo, ya que ambas se representan igualmente bajo el aspecto de «calor».[14] Aunque no de modo consciente, el lenguaje cotidiano habla corrientemente del «calor» del afecto o del sentimiento.[15] Téngase en cuenta asimismo que cuando el fuego se polariza en esos dos aspectos complementarios que son el calor y la luz, éstos, en su manifestación, se hallan, por decirlo de algún modo, en razón inversa mutua. La propia física nos enseña que una llama es tanto más cálida cuanto menos ilumina. De igual modo, el sentimiento no es verdaderamente sino un calor sin luz.[16] También puede encontrarse en el hombre una llama sin calor, la de la razón, que no es sino una luz refleja, fría como la luz lunar que la simboliza. Por contra, en el orden de los principios, los dos aspectos, como todos los complementarios, convergen y se unen indisolublemente, pues son constitutivos de una misma naturaleza esencial. Así sucede con la inteligencia pura, que pertenece propiamente a ese orden principial, y esto corrobora (según indicábamos poco antes) que la irradiación simbólica en su doble forma se adecúa perfectamente a ella. El fuego que reside en el centro del ser es a la vez luz y calor; pero, si se quiere traducir estos dos términos por inteligencia y amor, respectivamente, aunque no sean en el fondo más que dos aspec-

[11] Esta intuición intelectual es la simbolizada propiamente por el «ojo del corazón».

[12] Véase lo que hemos dicho en otro lugar sobre el sentido racionalista dado a las «luces» en el siglo XVIII, especialmente en Alemania, y sobre el significado del título afín de «Iluminados de Baviera» (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XX).

[13] Así, Pascal, contemporáneo de los comienzos del racionalismo propiamente dicho, entiende ya «corazón» en su sentido exclusivamente «sentimental».

[14] Naturalmente, se trata aquí de la vida orgánica en su acepción más literal, y no del sentido superior en el cual la «vida» está puesta en relación con la luz, como se ve particularmente al comienzo del evangelio de san Juan (véase *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVII).

[15] Entre los modernos, el corazón en llamas suele tomarse, por lo demás, como representación del amor, no solamente en sentido religioso sino también en sentido puramente humano; esta representación era algo corriente en especial en el siglo XVIII.

[16] Por eso los antiguos representaban ciego al amor.

tos inseparables de una cosa única, será preciso matizar, para que tal traducción sea coherente, que el amor en cuestión difiere del sentimiento homónimo al igual de la inteligencia pura difiere de la razón.

Se comprende fácilmente que determinados términos del campo de la afectividad puedan ser utilizados, lo mismo que otros, en un orden superior, pues todas las cosas tienen efectivamente, además de su sentido inmediato y literal, un valor de símbolos con respecto a realidades más profundas. En concreto, así sucede siempre que se habla de amor en las doctrinas tradicionales. Incluso entre los místicos, pese a ciertas confusiones inevitables, el lenguaje afectivo aparece sobre todo como un modo de expresión simbólica pues, aunque se dé en ellos un incontestable componente sentimiental en el sentido ordinario de la palabra, es inadmisible, digan lo que digan los psicólogos modernos, que se trate tan sólo de emociones y afectos puramente humanas referidas tal cual a un objeto sobrehumano. No obstante, la trasposición es mucho más patente cuando se comprueba que las aplicaciones tradicionales de la idea de amor no se limitan al ámbito exotérico, religioso en especial, sino que se extienden igualmente al dominio esotérico e iniciático. Así ocurre, en concreto, en las numerosas ramas o escuelas del esoterismo islámico, lo mismo que en ciertas doctrinas medievales de Occidente, especialmente las tradiciones propias de las órdenes de caballería,[17] y su respectiva doctrina iniciática que se hala expresa en Dante y los «Fieles de Amor».

La distinción entre inteligencia y amor, así entendida, tiene su correspondencia en la tradición hindú en la distinción entre el *Jnâna-mârga* y el *Bhakti-mârga*. La alusión a las órdenes de caballería nos pone sobre aviso de que la vía del amor es más apta para los kshatriyas, mientras que la vía de la inteligencia o del conocimiento es, naturalmente, la que conviene a los brahmanes. Pero no se trata, a la postre, más que del diferente modo de enfocar el Principio conforme a las distintas naturalezas individuales; en absoluto afecta a la indivisible unidad del Principio.

[17] Sabemos que la base principal de estas tradiciones era el evangelio de san Juan: «Dios es amor» dice san Juan, lo que sin duda no puede comprenderse sino por la transposición de que aquí hablamos. Y el grito de guerra de los templarios era: «Vive Dios santo amor».

LXX

Corazón y cerebro[1]

La revista *Vers l'Unité* (julio-agosto y septiembre-octubre de 1926) ofrece un estudio, firmado por Mme. Th. Darel, con reflexiones muy próximas a las que hemos tenido ocasión de exponer aquí. Quizá habría que formular reservas acerca de ciertas expresiones, a nuestro juicio un tanto imprecisas, pero no por eso creemos menos interesante reproducir algunos fragmentos de dicho estudio.

> «...Si hay un movimiento esencial, es el que ha hecho del hombre un ser vertical, de estabilidad voluntaria, un ser cuyos impulsos de ideal, cuyas plegarias, cuyos sentimientos más elevados y puros suben como un incienso hacia los cielos. De ese ser, el Ser supremo ha hecho un templo en el templo y para ello le dotó de un *corazón*, es decir, de un punto de apoyo inmutable, de un centro de movimiento que hace al hombre adecuado a sus orígenes, semejante a su Causa primera. Al mismo tiempo, es verdad, el hombre fue provisto de un *cerebro*; pero este cerebro, cuya inervación es propia del reino animal íntegro, se encuentra *de facto* sometido a un orden de movimiento secundario (con respecto al movimiento inicial). El cerebro, instrumento del pensamiento encerrado en el mundo y transformador, para uso del hombre y del mundo, de ese *pensamiento latente*, hace a éste realizable por mediación suya. Pero sólo el corazón, por un aspir y un expir secreto, permite al hombre, permaneciendo unido a su Dios, ser *pensamiento vivo*. Así, gracias a esta pulsación regia, el hombre conserva su palabra de divinidad y opera bajo la égida de su Creador, observante de su Ley, feliz de una dicha, que le pertenece a él únicamente, de raptarse a sí mismo, apartándose de la vía secreta que lleva de su corazón al corazón universal, al corazón divino... Recaído al nivel de la animalidad, por superior que tenga el derecho de llamarse, el hombre ya no tiene que hacer uso sino del cerebro y sus anexos. Obrando así, vive de sus solas posibilidades transformadoras; vive del pensamiento latente expandido en el mundo; pero ya no está en su poder el ser pensamiento vivo. Empero, las religiones, los santos, los monumentos mismos elevados bajo el signo de la ordenación espiritual desaparecida, hablan al hombre de su origen y de los privilegios propios de éste. Por poco que lo quiera, su atención, exclusivamente dirigida a las necesidades inherentes a su estado relativo, puede dedicarse a

[1] Publicado en *Reg.* enero de 1927.

restablecer en él el equilibrio, a recobrar la felicidad... El exceso de sus extravíos lleva al hombre a reconocer la inanidad de ellos. Sin aliento, he ahí que por un movimiento instintivo se repliega sobre sí mismo, se refugia en su propio corazón y, tímidamente, trata de descender a su cripta silenciosa. Allí los vanos ruidos del mundo se acallan. Si permanecen aún, quiere decir que la profundidad muda no ha sido alcanzada todavía, que el umbral augusto no ha sido franqueado aún... El mundo y el hombre son *uno*. Y el corazón del hombre, el corazón del mundo, son un *solo* corazón.»

El lector avisado habrá descubierto aquí la idea del corazón como centro del ser, idea que, según lo hemos explicado (y volveremos sobre ella) es común a todas las tradiciones antiguas, procedentes de esa tradición primordial cuyos vestigios se encuentran, para quien sabe verlos, diseminados por doquier. Habrá advertido asimismo la idea de la caída que empuja al hombre lejos de su centro original y le corta la comunicación directa con el «corazón del mundo», tal como estaba establecida de modo normal y permanente en el estado edénico.[2] Advertirá, por último, en lo que concierne al papel central del corazón, la indicación del doble movimiento centrípeto y centrífugo, comparable a las dos fases de la respiración.[3] En el fragmento que citamos a continuación, la dualidad de esos movimientos se cifra en la dualidad corazón / cerebro. A primera vista, esto parece introducir alguna confusión, pero en realidad también es factible; basta un ligero cambio de perspectiva, a saber: considerar corazón y cerebro como dos polos en el ser humano.

«En el hombre, la fuerza centrífuga tiene por órgano el *cerebro*, la fuerza centrípeta, el *corazón*. El corazón, sede y conservador del movimiento inicial, está representado en el organismo corpóreo por el movimiento de diástole y de sístole que devuelve continuamente a su propulsor la sangre generadora de vida física y la rechaza para irrigar el campo de su acción. Pero el corazón es además otra cosa. Como el sol, que, a la vez que difunde los efluvios de la vida, guarda el secreto de su realeza mística, el corazón reviste funciones sutiles, no discernibles para quien no se ha inclinado hacia la vida profunda y no ha concentrado su atención en el reino interior del cual él es el tabernáculo... El corazón es, en nuestra opinión, la sede y el conservador de la vida cósmica. Las religiones lo sabían, cuando hicieron del corazón el símbolo sagrado, y también los constructores de catedrales que erigieron el lugar santo en el corazón del templo. Lo sabían también aquellos que en las tradiciones más antiguas, en los ritos más secretos, hacían abstracción de la inteligencia discursiva, imponían silencio a sus cerebros para entrar en el Santuario y elevarse más allá de su ser relativo hasta el Ser del ser. Este paralelismo del templo y el corazón nos reconduce al doble modo de movimiento, que, por una parte (modo vertical), eleva al hombre más allá de sí mismo y lo desprende del proceso propio de la manifestación, y, por otra parte (modo horizontal o circular), le hace participar de esa manifestación íntegra.»

[2] Véase «El Sagrado Corazón y la leyenda del santo Grial».
[3] Véase «La Idea de centro en las Tradiciones antiguas».

La comparación que establece entre el corazón y el templo, está particularmente presente, como lo hemos señalado en otro lugar,[4] en la cábala hebrea, y, según lo indicábamos, se pueden poner en conexión con ella las expresiones de ciertos teólogos medievales que asimilan el Corazón de Cristo al tabernáculo o al arca de la alianza.[5] Por otra parte, en lo que atañe a la consideración de los movimientos vertical y horizontal, hay referencia a un aspecto del simbolismo de la cruz, especialmente desarrollado en ciertas escuelas de esoterismo musulmán, sobre las cuales hablaremos quizás alguna vez. De ese simbolismo trata a continuación el propio estudio. Extraemos una última cita cuyo comienzo podrá relacionarse con lo que hemos dicho en el apartado sobre de los símbolos del centro, acerca de la cruz en el círculo y acerca de la *svástika*.[6]

> «La cruz es el signo cósmico por excelencia. Tan lejos como es posible remontarse en el pasado, la cruz representa lo que une lo vertical y lo horizontal en su doble significación; ella hace particular, al movimiento que le es propio, de un solo centro, de un mismo generador... ¿Cómo no otorgar un sentido metafísico a un signo capaz de responder tan completamente a la naturaleza de las cosas? Al haberse convertido en el símbolo casi exclusivo de la crucifixión divina, la cruz no ha hecho sino acentuar su significación sagrada. En efecto, si desde los orígenes ese signo fue representativo de las relaciones del mundo y el hombre con Dios, resultaba imposible no identificar la redención y la cruz, no clavar en la cruz al hombre cuyo corazón es en el más alto grado representativo de lo divino en un mundo olvidado de ese misterio. Si hiciéramos aquí exégesis, sería fácil mostrar hasta qué punto los evangelios y su simbolismo profundo son significativos a este respecto. Cristo es más que un hecho, más que el gran Hecho de hace dos mil años. Su figura es de todos los siglos. Surge de la tumba adonde baja el hombre relativo, para resucitar incorruptible en el hombre divino, en el hombre rescatado por el corazón universal que late en el corazón del hombre, y cuya sangre se derrama para salvación del hombre y del mundo.»

Esta última observación, aunque formulada en términos un tanto oscuros, coincide en el fondo con lo que decíamos sobre el valor simbólico que (al margen de su realidad propia y sin que ésta sea en modo alguno afectada por ello, claro está) tienen los hechos históricos, y sobre todo los hechos de la historia sagrada;[7] pero no es nuestro interés insistir ahora en ello. Nuestro propósito es volver, aprovechando la oportunidad que se nos ofrece, sobre el asunto de las relaciones entre corazón y cerebro, o entre las facultades representadas por estos dos órganos. Ya hemos dado ciertas indicaciones al respecto,[8] pero creemos que no será inútil aportar nuevos desarrollos.

Acabamos de ver que cabe considerar al corazón y al cerebro como dos polos, es decir, como dos elementos complementarios. Esta perspectiva es más real e in-

[4] «Le Coeur du Monde dans la Kabbale hébraïque».
[5] «À propos des signes corporatifs et de leur sens original».
[6] «La Idea de centro en las Tradiciones antiguas».
[7] «Les Arbres du Paradis», en *Reg.*, marzo de 1926, pág. 295.
[8] «Corazón irradiante y Corazón inflamado».

cluso es menos superficial que la de la oposición pura y simple. La oposición encierra una parte de verdad, es cierto, si se atiene uno a las apariencias más inmediatas. Pero la complementariedad concilia y resuelve la oposición de las partes en litigio; al menos en parte, pues los dos polos quedan en equilibrio recíproco. Con todo, esta pesrpectiva en insuficiente aún, por el hecho mismo de que deja abierta, a pesar de todo, una dualidad: que hay en el hombre dos polos o dos centros, entre los cuales, puede haber antagonismo o armonía según los casos, es verdad si se le contempla en un estado determinado; pero, ¿no es éste un estado que podría decirse «desunido» o «descentrado», y que, como tal, caracteriza propiamente solo al hombre caído, o sea, separado de su centro original, según lo recordábamos poco antes? En el momento mismo de la caída, Adán adquiere «el conocimiento del bien y el mal» (*Génesis*, III, 22), es decir, comienza a considerar todas las cosas según el aspecto de la dualidad; descubre la naturaleza dual del «árbol de la ciencia» cuando se ve expulsado del lugar de la unidad primera, a la cual corresponde el «árbol de vida».[9]

Sea como fuere, lo cierto es que, si la dualidad existe efectivamente en el ser, no puede ser más que en su vertiente contingente y relativa. Desde su vertiente profunda y esencial, lo que prevalece es la unidad de ese ser.[10] Entonces, la relación entre los dos polos (opuestos o complementarios) se transforma en otra: es una relación, no ya de correlación o de coordinación, sino de subordinación. Los dos polos ya no pueden colocarse en un mismo plano, como si hubiese entre ambos una especie de equivalencia; al contrario, el uno depende del otro como teniendo su principio en él; y tal es el caso para lo que respectivamente representan el cerebro y el corazón.

Para explicarnos volvamos al simbolismo, ya indicado,[11] según el cual el corazón se asimila al sol y el cerebro a la luna. El sol y la luna, o más bien los principios cósmicos representados por estos dos astros, se presentan a menudo como complementarios, y en efecto lo son desde cierto punto de vista; se establece entonces entre ambos una suerte de paralelismo o de simetría. Es fácil hallar ejemplos en todas las tradiciones. El hermetismo, por ejemplo, hace del sol y la luna (o de sus equivalentes alquímicos, el oro y la plata) la imagen de los dos principios, activo y pasivo, o masculino y femenino, genuinamente complementarios.[12] Por otra parte, si se consideran las apariencias de nuestro mundo, como es legítimo hacer, el sol y la luna tienen efectivamente papeles comparables y simétricos, pues son, en formulación bíblica, «los dos luceros mayores, el lucero grande para dominio del día y el lucero

[9] Véase «Les Arbres du Paradis». — Parangonando el simbolismo bíblico y apocalíptico con el simbolismo hindú, se deduce que la esencia del «árbol de vida» es propiamente lo «indivisible» (en sánscrito, *âditi*); pero desarrollar esto nos apartaría demasiado de nuestro tema.

[10] Viene a cuento aquí rememorar el dicho escolástico: «Esse et unum convertuntur».

[11] «Corazón irradiante y Corazón inflamado»

[12] Añádase a esto que cada una de los dos términos puede polarizarse a su vez en activo y pasivo, de donde las figuraciones del sol y de la luna como andróginos. Así, Jano, en uno de sus aspectos, es *Lunus-Luna*, según lo hemos señalado anteriormente. Puede comprenderse, por consideraciones análogas, que la fuerza centrífuga y la centrípeta estén referidas respectivamente, desde cierto punto de vista, al cerebro y al corazón, y que, desde otro, lo estén ambas al corazón, correspondiendo a dos fases complementarias de su función central.

pequeño para dominio de la noche» (*Génesis* I, 16); y algunas lenguas extremo-orientales (chino, annamita, malayo) los designan con términos que son asimismo simétricos, pues significan «ojo del día» y «ojo de la noche» respectivamente. Pero, si se va más allá de las apariencias, no es posible ya mantener semejante equivalencia, puesto que el sol es de por sí una fuente de luz, mientras que la luna no hace sino reflejar la luz que recibe de él.[13] La luz lunar es en realidad un reflejo de la luz solar, es decir, si la luna es «lucero», lo es gracias al sol.

Lo que vale para el sol y la luna vale también para el corazón y el cerebro, o, por decir mejor, para las facultades que encarnan y simbolizan esos dos órganos, esto es, la inteligencia intuitiva y la inteligencia discursiva o racional. El cerebro, en cuanto órgano o instrumento de esta última, desempeña un papel de «transmisor» o, si se quiere, de «transformador». ¿Por qué si no, se aplica la palabra «reflexión» al pensamiento racional, por el cual las cosas no se ven sino como en espejo, *quasi per speculum*, como dice san Pablo? No sin motivo una misma raíz, *man* o *men*, ha servido en lenguas diversas para formar los numerosos vocablos que designan tanto a la luna (griego, *mênê*, inglés *moon*, alemán *Mond*),[14] como a la facultad racional o lo «mental» (sánscrito *manas*, latín *mens*, inglés *mind*),[15] y al propio hombre en cuanto a la naturaleza racional que le distingue (sánscrito *mânava*, inglés *man*, alemán *Mann* y *Mensch*).[16] La razón, en efecto, que no es sino una facultad de conocimiento mediato, es el modo propiamente humano de la inteligencia; la intuición intelectual puede llamarse suprahumana, puesto que es una participación directa de la inteligencia universal, la cual (residente en el corazón, esto es, en el centro del ser, allí donde está su punto de contacto con lo divino) penetra a ese ser desde el interior y lo ilumina con su irradiación.

La luz es el símbolo más recurrido para el conocimiento. Es, pues, natural representar por medio de la luz solar el conocimiento directo, es decir, intuitivo, que es el del intelecto puro, y por medio de la luz lunar el conocimiento reflejo, es decir, discursivo, que es el de la razón. Como la luna no puede dar su luz si no es a su vez iluminada por el sol, así tampoco la razón puede funcionar válidamente, en el orden de realidad que es su dominio propio, sino bajo la garantía de principios que la iluminan y dirigen, y que ella recibe del intelecto superior. Hay a este res-

[13] Cabe generalizar: la «receptividad» caracteriza siempre y en todas partes al principio pasivo, de modo que no hay verdadera equivalencia entre éste y el principio activo, aunque, en otro sentido, sean mutuamente necesarios, no siendo el uno activo y el otro pasivo sino en esa su mutua relación.

[14] De ahí también el nombre del «mes» (latín *mensis*, inglés *month*, alemán *Monat*), que es propiamente la «lunación». A la misma raíz pertenece igualmente la idea de mensura o medida (lat. *mensura*) y la de división o reparto; pero esto también nos llevaría demasiado lejos.

[15] La memoria recibe nomenclatura análoga (griego *mnêsis*, *mnêmosynê*), pues constituye, en efecto, una facultad «reflectora», y la luna, en cierto aspecto de su simbolismo, se considera como representante de la «memoria cósmica».

[16] De ahí proviene igualmente el nombre de la *Minerva* (o *Menerva*) de los etruscos y latinos. Téngase en cuenta que su par greiga, *Athêna*, se dice nació del cerebro de Zeus y tiene por atributo la lechuza, que, por su carácter de ave nocturna, es también afín al simbolismo lunar. La lechuza, por cierto, se opone al águila, que, al poder mirar al sol de frente, representa a menudo la inteligencia intuitiva o la contemplación directa de la luz inteligible.

pecto un equívoco que importa disipar: los filósofos modernos[17] se engañan extrañamente al hablar, como lo hacen, de «principios racionales», como si tales principios pertenecieran de modo propio a la razón, como si fuesen en cierto modo su obra, cuando, al contrario, para gobernarla, es menester que aquéllos se impongan necesariamente a ella, y por lo tanto procedan de un orden más alto; es éste un ejemplo del error racionalista, y con ello puede uno darse cuenta de la diferencia esencial existente entre el racionalismo y la auténtica intelectualidad. Basta reflexionar un instante para comprender que un principio, en el verdadero sentido del término, por el hecho mismo de que no puede derivarse o deducirse de otra cosa, no puede ser captado sino de modo inmediato, o sea, de modo intuitivo, y no puede ser objeto de un conocimiento discursivo, como el que caracteriza a la razón; sirviéndonos de la terminología escolástica, el intelecto puro es *habitus pricipiorum*, mientras que la razón es solamente *habitus conclusionum*.

Al cotejar las características propias del intelecto y la razón se llega asimismo a esta conclusión: un conocimiento intuitivo, por ser inmediato, es necesariamente infalible en sí mismo;[18] al contrario, siempre puede introducirse el error en todo conocimiento que es indirecto o inmediato, como lo es el conocimiento racional. Así se ve cuánto erraba Descartes al querer atribuir la infabilidad a la razón. Es lo que Aristóteles expresa en estos términos:[19]

«Entre las capacidades de la inteligencia,[20] merced a las cuales alcanzamos la verdad, hay unas que son siempre conforme a la verdad, y nada hay más verdadero que el intelecto. Ahora bien, como los principios son más excelsos que la demostración, y como toda ciencia va acompañada de razonamiento, el conocimiento de los principios no es una ciencia (sino que es un modo de conocimiento, superior al conocimiento científico o racional, que constituye propiamente el conocimiento metafísico). Por otra parte, sólo el intelecto es más verdadero que la ciencia (o que la razón que edifica la ciencia); por lo tanto, los principios pertenecen al intelecto.» Y, para mejor afirmar el carácter intuitivo del intelecto, Aristóteles agrega: «Los principios no se demuestran, sino que se percibe directamente su verdad».[21]

[17] Por ser más precisos, señalemos que con esta expresión no nos referimos a los que representan la mentalidad moderna, tal como hemos tenido frecuente ocasión de definirla (véase en especial nuestra comunicación publicada en el número de junio de 1926); el propio punto de vista de la filosofía moderna y su peculiar modo de plantear las cuestiones son incompatibles con la metafísica auténtica.

[18] Santo Tomás, sin embargo, advierte (*S. Th.* I, q. 58, a. 5 y q. 85, a. 6), que el intelecto puede errar en la simple percepción de su objeto propio; pero que este error se produce sólo *per accidens*, cuando media una afirmación de orden discursivo; no se trata ya, pues, en verdad, del intelecto puro. Por otra parte, debe quedar claro que la infalibilidad no se aplica más que a la captación de las verdades intuitivas y no a su formulación o a su traducción en modo discursivo.

[19] *Segundos Analíticos*.

[20] Se traduce habitualmente por «capacidades» o «haberes» la palabra griega *exeis*, casi intraducible en nuestra lengua, que corresponde más exactamente al latín *habitus*, que engloba a un tiempo los sentidos de naturaleza, disposición, estado, temperamento.

[21] Recordemos también algunas definiciones de Santo Tomás de Aquino: «*Ratio* discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pervenit; *intellectus* vero simplicem et absolutam cognitionem (sine aliquo motu vel discursu, statim in prima et subita acceptione) designare videtur» (*De Veritate*, q. XV, a. 1).

Esta percepción directa de la verdad, esta intuición intelectual y suprarracional, de la que los modernos parecen haber perdido hasta la simple noción, es realmente el «conocimiento del corazón», según una expresión frecuente en las doctrinas orientales. Tal conocimiento es de por sí incomunicable; es preciso haberlo «realizado», al menos en parte, para saber qué es verdaderamente; y todo cuanto pueda decirse no da sino una idea más o menos aproximada, inadecuada siempre. Sobre todo, sería un error creer que se puede comprender tal tipo de conocimiento limitándose a abordarlo «filosóficamente», es decir, desde fuera, pues no ha de olvidarse nunca que la filosofía no es sino un conocimiento puramente humano o racional, como todo «saber profano». Al contrario, sobre el conocimiento suprarracional se funda la «ciencia sagrada», en el sentido en que empleamos esta expresión en nuestros escritos. Todo lo que hemos dicho sobre el uso del simbolismo y de la enseñanza contenida en él se refiere a los medios que las doctrinas tradicionales ponen a disposición del hombre para permitirle llegar a ese conocimiento por excelencia, del cual todo otro conocimiento, en la medida en que tenga también alguna realidad, no es sino una participación más o menos lejana, un reflejo más o menos indirecto, como la luz de la luna no es sino un pálido reflejo de la del sol. El «conocimiento del corazón» es la percepción directa de la luz inteligible, esa luz del Verbo de que habla san Juan al comienzo de su evangelio, luz irradiante del «sol espiritual» que es el verdadero «corazón del mundo».

LXXI

El emblema del Sagrado Corazón en una sociedad secreta americana[1]

Sabido es que América del Norte constituye la tierra predilecta de las sociedades secretas y semisecretas, que pululan tanto como las sectas religiosas o seudorreligiosas de todo género, las cuales, por cierto, gustan de adoptar aquella forma. Ese talante misterioso de manifestaciones tan extravagantes ¿busca acaso compensar el excesivo pragmatismo característico de la mentalidad norteamericana? Nos inclinamos a pensar que sí. Es más, creemos que ambos excesos son dos productos de un único desequilibrio, que ha alcanzado sus más altas cotas en dicho país, pero que, hay que decirlo, amenaza con extenderse actualmente a todo el mundo occidental.

Así las cosas, hay que reconocer que entre las múltiples sociedades secretas norteamericanas habría que establecer muchas distinciones. Sería un grave error pensar que todas tienen el mismo carácter y persiguen un mismo objetivo. Hay algunas que se declaran específicamente católicas, como los «Caballeros de Colón»; también las hay judías, pero sobre todo protestantes; e incluso en las que son neutras desde el punto de vista religioso, es a menudo preponderante el influjo del protestantismo. Razón de más para desconfiar: la propaganda protestante es insinuante en extremo y adopta las formas que sea preciso adoptar para insertarse allí donde quiere penetrar. No ha de extrañar, por tanto, constatar su presencia en las susodichas asociaciones secretas.

Conviene señalar también que algunas de esas organizaciones son poco serias, y hasta descaradamente pueriles. Sus pretendidos secretos son por entero inexistentes, y no tienen más razón de ser que la de excitar la curiosidad y atraer adeptos. A la postre, el único peligro que representan las de este tipo, es que explotan y desarrollan ese desequilibrio mental al que aludíamos al comienzo. Así, se ve a simples sociedades de mutuo socorro hacer uso de un ritual pretendidamente simbólico, calcado con mayor o menor acierto de las formas masónicas pero eminentemente fantasioso, que pone al descubierto la supina ignorancia de sus autores acerca de los datos más elementales del verdadero simbolismo.

[1] Publicado en *Reg.*, marzo de 1927.

Junto a estas asociaciones simplemente «fraternales», como dicen los norteamericanos, que parecen las de mayor difusión, hay otras que tienen pretensiones iniciáticas o esotéricas pero que, en su mayoría, no merecen tomarse más en serio que las anteriores, aun siendo quizá más peligrosas en razón de esas pretensiones, aptas para engañar y extraviar a los ingenuos o mal informados. El título de «Rosacruz», por ejemplo, parece ser muy seductor y ha sido adoptado por buen número de organizaciones cuyos dirigentes no tienen la menor noción de lo que fueron los verdaderos Rosacruces; ¿y qué decir de las agrupaciones con rótulos orientales, o de aquellas que se autoproclaman herederas de antiguas tradiciones, cuando en realidad pregonan las ideas más occidentales y modernas?

Entre viejas notas concernientes a algunas de estas organizaciones, hemos redescubierto una que nos ha llamado la atención y que, a causa de una de las frases que contiene, nos ha parecido oportuno traerla a colación aquí, aunque los términos son muy poco claros y es dudoso el sentido preciso que conviene atribuirles. Pertenece a una sociedad titulada *Order of Chylena*, de la que no tenemos más información. Esta es al pie de la letra la nota en cuestión:[2]

> Esta orden fue fundada por Albert Staley, en Filadelfia (Pensilvania), en 1879. Su manual tiene por título *The Standart United States Guide*. La orden tiene cinco puntos de compañerazgo, derivados del verdadero punto *E Pluribus Unum* (divisa de Estados Unidos). Su estandarte lleva las palabras *Evangel* y *Evangeline*, inscriptas en estrellas de seis puntas. La *Filosofía de la vida universal* parece ser su estudio fundamental, y la palabra perdida del Templo es un elemento de ella. *Ethiopia*, Ella, es la Desposada; *Chylena*, Él, es el Redentor. El «Yo Soy» parece ser el (aquí un signo formado por dos círculos concéntricos). «Veis este Sagrado Corazón; el contorno os muestra ese Yo[3] llamado *Chylena*.»

A primera vista, parece difícil descubrir aquí algo claro o inteligible. Hay, sí, algunas expresiones tomadas del lenguaje masónico como los «cinco puntos de compañerazgo» y la «palabra perdida del templo»; aparece también el archiconocido y difundido símbolo de la estrella de seis puntas o «sello de Salomón», sobre el que hemos tenido oportunidad de hablar aquí;[4] es asimismo clara la intención de dar a la organización un carácter propiamente norteamericano; pero, ¿qué significa todo lo demás?; en especial ¿qué significa la última frase?; ¿se trata de algún tipo de tergiversación del Sagrado Corazón, semejante a las que recientemente advertía L. Charbonneau-Lassay en *Regnabit*?[5]

Hemos de confesar que hasta la fecha no hemos sido capaces de descubrir qué significa el nombre *Chylena*, ni por qué se usa para designar al «Redentor», ni si-

[2] Es la traducción de una noticia extraída de un folleto titulado *Arcane Associations*, editado por la «Societas Rosicruciana» de Norteamérica, (Manchester, N. H., 1905).

[3] El texto inglés reza: «You see this Sacred Heart; the outline shows you that I.»

[4] «Le Chrisme et le Coeur dans les anciennes marques corporatives».

[5] «Les Représentations blasphématoires du Coeur de Jésus», agosto-septiembre de 1924.

quiera en qué sentido, religioso o no, debe entenderse esa palabra. Parece que la frase de la «Desposada» y el «Redentor» encierra una alusión bíblica, probablemente inspirada en el *Cantar de los Cantares.* Es extraño que ese mismo «Redentor» nos muestre su Sagrado Corazón (¿es en realidad su corazón?) como si se tratara del mismo Cristo. Pero, una vez más, ¿por qué el nombre de *Chylena*? Por otra parte, cabe preguntarse qué tiene que ver en todo ello el nombre de *Evangeline*, la heroína del célebre poema de Longfellow. Parece usado, por la proximidad de ambos términos, como una forma femenina de *Evangel.* ¿Es la afirmación de un espíritu «evangélico» en el peculiar sentido que le dan las sectas protestantes, tan asiduas a ornarse con este título? Por último, si el nombre de *Ethiopia* se aplica a la raza negra, como es la interpretación más natural,[6] quizá haya que postular que la «redención» más o menos «evangélica» (es decir, protestante) de ésta es uno de los objetivos que se proponen los miembros de la asociación. De ser así, la divisa *E Pluribus Unum* podría interpretarse lógicamente en el sentido de un intento por aproximar, si no de fusionar, las distintas razas que constituyen la población de Estados Unidos, que por dispares siempre han estado tan distantes entre sí. Es una hipótesis; verosímil al menos.

Si se trata de una organización de inspiración protestante, no es ésta razón suficiente para suponer que el emblema del Sagrado Corazón haya sido tergiversado. Algunos protestantes, en efecto, tienen hacia el Sagrado Corazón una devoción sincera y real.[7] Ahora bien, la mezcla de ideas heterogéneas que atestigua la nota aducida nos incita a desconfiar. ¿Qué puede ser esa *Filosofía de la vida universal* que parece centrarse en el principio del «Yo Soy» (*I Am*)? Podría entenderse en un sentido muy legítimo, y hasta ver en ello la concepción del corazón como centro del ser; pero, dadas las tendencias del espíritu moderno, del cual la mentalidad norteamericana es la expresión más cabal, mucho nos tememos que aquí se toma en el sentido meramente individual (o «individualista», si se prefiere) y humano. Sobre esto queremos llamar la atención para terminar el examen de esa especie de enigma.

La tendencia moderna, tal como la vemos afirmarse en el protestantismo, es en primer lugar la tendencia al individualismo, que se manifiesta claramente en el «libre examen», negación de toda autoridad espiritual legítima y tradicional. Ese individualismo, desde el punto de vista filosófico, se afirma igualmente en el racionalismo, que es la negación de toda facultad de conocimiento superior a la razón, es decir, al modo individual y puramente humano de la inteligencia. Éste a su vez, en todas sus formas, ha emanado más o menos directamente del cartesianismo, que sugiere el «Yo Soy», y que toma al sujeto pensante y sólo a él como único punto de partida de toda realidad. El individualismo, entendido de esta forma en el or-

[6] El *Nigra sum, sed formosa* del Cantar de los Cantares, justificaría quizá el hecho de que este apelativo se aplique a la «Novia».

[7] Ya hemos citado el ejemplo del capellán de Cromwell, Thomas Goodwin, quien consagró un libro a la devoción del Corazón de Jesús («Le Chrisme et le Coeur dans les anciennes marques corporatives», en *Reg.*, noviembre de 1925, pág. 402, n. 1).

den intelectual, tiene por consecuencia casi inevitable lo que podría llamarse una «humanización» de la religión, que acaba por degenerar en «religiosidad», es decir, por no ser ya sino simple cuestión de sentimiento, un conjunto de aspiraciones vagas y sin objeto definido; el sentimentalismo, por lo demás, es, por así decirlo, complementario del racionalismo.[8] Aun sin hablar de concepciones tales como la de la «experiencia religiosa» de William James, sería fácil encontrar ejemplos de esa desviación más o menos acentuada en la mayoría de las múltiples variedades del protestantismo, y especialmente del protestantismo anglosajón, cuyo dogma se disuelve en cierto modo y se desvanece para no dejar subsistir sino ese «moralismo» humanitario cuyas manifestaciones más o menos ruidosas son uno de los rasgos característicos de nuestra época. De ese «moralismo» que es derivación lógica del protestantismo al «moralismo» puramente laico e «irreligioso» (por no decir antirreligioso) no hay más que un paso, y algunos lo dan con harta facilidad. No se trata, en suma, sino de grados diferentes en el desarrollo de una misma tendencia.

En tales condiciones, no ha de sorprendernos ver cómo a veces se utiliza una terminología y un simbolismo de origen religioso pero desprovistos de este carácter y despojados de su auténtico contenido. Así se explica cuán fácilmente engañan a quienes no están sobreaviso. Que dicho engaño sea intencionado o no, el resultado es el mismo. Así, se ha tergiversado la figura del Sagrado Corazón para representar el «corazón de la humanidad» (entendida, por lo demás, en sentido exclusivamente colectivo y social), como ha señalado L. Charbonneau-Lassay en el artículo mencionado, en el que citaba un texto donde se habla «del Corazón de María que simboliza el corazón maternal de la patria humana, corazón femenino, y del Corazón de Jesús que simboliza el corazón paternal de la humanidad, corazón masculino; corazón del hombre, corazón de la mujer, ambos divinos en su principio espiritual y natural».[9] No sabemos bien por qué este texto nos ha venido constantemente a la memoria al leer el documento sobre la sociedad norteamericana de la que acabamos de hablar. No podemos afirmarlo categóricamente, pero tenemos la impresión de que se trata de algo del mismo género. Sea como fuere, ese modo de disfrazar al Sagrado Corazón como «Corazón de la humanidad» constituye, en puridad, una forma de «naturalismo», y corre el riesgo de degenerar en una grosera idolatría. La «religión de la humanidad» no es, en la época contemporánea, monopolio exclusivo de Auguste Comte y de algunos de sus discípulos positivistas; éstos al menos tuvieron el mérito de expresar francamente lo que otros envuelven en fórmulas pérfidamente equívocas. Hemos señalado ya las desviaciones que en nuestros días algunos imponen corrientemente al propio término «religión», aplicándolo a cosas puramente humanas.[10] Tamaño abuso, a menudo inconsciente, ¿no será el resultado de una acción perfectamente consciente y deliberada, acción ejercida por aquellos, quienesquiera que fueren, que han asu-

[8] Véase «Corazón irradiante y Corazón en llamas».

[9] Cita de *L'Écho de l'Invisible* (1917), en «Les Représentations blasphématoires du Coeur de Jésus», *Reg.*, agosto-septiembre de 1924, págs. 192-93.

[10] Véase nuestra comunicación sobre «La reforma de la mentalidad moderna».

mido la tarea de deformar sistemáticamente la mentalidad occidental desde los comienzos de los tiempos modernos? A veces se ve uno tentado a creerlo así, sobre todo cuando comprueba, cosa que ocurre desde la última guerra, cómo se instaura por doquier una especie de culto laico y «cívico», una seudorreligión carente de toda idea de Dios. No queremos insistir más por el momento, pero sabemos que no somos los únicos que ven en ello un síntoma inquietante. Lo que diremos para concluir esta vez es que todo ello depende de una misma idea central, que es la divinización de lo humano, no en el sentido cristiano del término, sino en el sentido de una sustitución de Dios por la humanidad. Siendo así, es fácil comprender que los propagandistas de semejante idea procuren apoderarse del emblema del Sagrado Corazón para hacer de esa divinización de la humanidad una parodia de la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona de Cristo.

LXXII

«El ojo que todo lo ve»[1]

Uno de los símbolos comunes al cristianismo y a la masonería es el triángulo en el que va inscrito el tetragrama hebreo,[2] o a veces solamente una *yod*, primera letra del tetragrama, a modo de abreviatura,[3] pues a tenor de su significado principal,[4] constituye de por sí un nombre divino, e incluso el primero de todos según ciertas tradiciones.[5] A veces en lugar de la *yod* aparece un ojo, generalmente designado como «el ojo que todo lo ve» (*The All-Seeing Eye*). La semejanza de forma entre la *yod* y el ojo puede, en efecto, prestarse a una asimilación, que por otra parte tiene numerosos significados, sobre los cuales, sin pretender desarrollarlos enteramente aquí, puede resultar interesante dar por lo menos algunas indicaciones.

En primer lugar, cabe advertir que dicho triángulo ocupa siempre una posición central[6] y que además en la masonería está situado expresamente entre el sol y la luna. De resultas, el ojo contenido en el triángulo no debería estar representado en forma de un ojo ordinario, derecho o izquierdo, puesto que en realidad el sol y la luna corresponden respectivamente al ojo derecho e izquierdo del «hombre universal» en cuanto éste es idéntico al «macrocosmos».[7] Para que el simbolis-

[1] Publicado en *É. T.*, abril-mayo de 1948.

[2] En la masonería, este triángulo recibe a menudo el nombre de delta, porque la letra griega homónima tiene, efectivamente, forma triangular; pero no creemos que haya de verse ahí una indicación acerca de los orígenes del símbolo en cuestión. Por otra parte, es evidente que el significado de éste es esencialmente ternario, mientras que la delta griega, a pesar de su forma, es 4 por su lugar en el alfabeto y su valor numérico.

[3] En hebreo, a veces el tetragrama se representa también abreviadamente con tres *yod*, que tienen manifiesta relación con el triángulo. Si se disponen triangularmente, constituyen un calco fiel de los tres puntos del compagnonnage y de la masonería.

[4] La *yod* se considera el elemento primero a partir del cual se forman todas las letras del alefato hebreo.

[5] Véase sobre el particular *La Grande Triade*, cap. XXV.

[6] En las iglesias cristianas donde figura, este triángulo está situado normalmente encima del altar; como éste se encuentra además presidido por la cruz, el conjunto de la cruz y del triángulo reproduce, de modo harto curioso, el símbolo alquímico del azufre.

[7] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXI. A este respecto y más especialmente

mo sea correcto, ese ojo debe ser un ojo «frontal» o «central», es decir, un «tercer ojo», cuya semejanza con la *yod* es más clara aún. Ese «tercer ojo» es, en efecto, el que «todo lo ve» en la perfecta simultaneidad del eterno presente.[8] Las representaciones corrientes contienen, pues, una inexactitud, que introduce una asimetría injustificable, debida sin duda a lo inusitado «tercer ojo» en la iconografía occidental. Cualquiera que comprenda bien ese simbolismo, puede fácilmente rectificarla.

El triángulo con un vértice hacia arriba evoca propiamente el Principio; cuando está invertido por reflejo en la manifestación, la mirada del ojo contenido en él aparece en cierto modo como dirigida «hacia abajo»,[9] es decir, del Principio a la manifestación, y, además de su sentido general de «omnipresencia», toma entonces más netamente el significado especial de «Providencia». Por otra parte, si se considera ese reflejo en el ser humano, debe notarse que la forma del triángulo invertido adopta el esquema geométrico del corazón.[10] El ojo que está en su centro es entonces, propiamente, el «ojo del corazón» (*aynul-qalb* en el esoterismo islámico), con todas las significaciones que implica. Y por ello, según otra conocida expresión, se trata del corazón «abierto» (*el-qalbul-maftûh*). Esta abertura, ojo o *yod*, puede ser figurada simbólicamente como una «herida», y recordaremos a este respecto el corazón irradiante de Saint-Denis d'Orques, sobre el cual ya hemos hablado anteriormente,[11] y una de cuyas particularidades más notables es precisamente que la herida, o lo que exteriormente presenta esa apariencia, tiene visiblemente la forma de una *yod*.

Más aún: amén de ser figura el «ojo del corazón», como acabamos de decir, la *yod*, según otro de sus significados jeroglíficos, representa también un «germen» contenido en el corazón asimilado simbólicamente a un fruto. Y esto puede entenderse tanto en sentido «macrocósmico» como «microcósmico».[12] Aplicado al ser humano, esta última observación guarda connivencia con las relaciones entre el «tercer ojo» y el *lûz*,[13] del cual el «ojo frontal» y el «ojo del corazón» representan dos localizaciones diversas y que es además el «núcleo» o «germen de inmortalidad».[14]

en conexión con el simbolismo masónico, conviene destacar que los ojos son propiamente las «luces» que iluminan el microcosmos.

[8] Desde el punto de vista del «triple tiempo», la luna y el ojo izquierdo corresponden al pasado; el sol y el ojo derecho, al porvenir; y el «tercer ojo», al presente, es decir, al «instante» indivisible que, entre el pasado y el porvenir, es como un reflejo de la eternidad en el tiempo.

[9] Cabe parangonar esto con el significado del nombre de *Avalokitêshwara*, que habitualmente se interpreta como «el Señor que mira hacia abajo».

[10] En árabe, «corazón» se dice *qalb*, e «invertido» se dice *maqlûb*, palabra que deriva de la misma raíz.

[11] Véase «Corazón irradiante y Corazón inflamado».

[12] Véase *Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVIII. — Desde el punto de vista macrocósmico, dicha asimilación es equivalente a la del corazón y el «huevo del mundo». En la tradición hindú, el «germen» contenido en ésta es el *Hiranyagarbha*.

[13] *Le Roi du Monde*, cap. VII.

[14] Acerca de los símbolos relacionados con el *lûz*, queremos subrayar que la forma de la *mandorla* («almendra», que es también el significado de la palabra *lûz*) o *vesica piscis* de la Edad Media (véase *La Grande Triade*, cap. II) evoca también la forma del «tercer ojo». La imagen de Cristo glorioso, en su interior, puede identificarse entonces con el «*Purusha* en el ojo» de la tradición hindú. La expresión *insânul-ayn* que en árabe designa la niña de los ojos, encierra igualmente idéntico simbolismo.

Es también muy significativo que la expresión árabe *aynul-khuld* sea, al alimón, «ojo de inmortalidad» y «fuente de inmortalidad»; lo que nos remite de nuevo a la idea de «herida», pues, en el simbolismo cristiano, la «fuente de inmortalidad» es el doble chorro de sangre y agua que mana del corazón abierto de Cristo.[15] Es éste el «licor de inmortalidad» que, según la leyenda, fue recogido en el *Grial* por José de Arimatea; y la copa, como sabemos, es un equivalente simbólico del corazón;[16] ambos, copa y corazón, son tradicionalmente esquematizados con la forma de un triángulo invertido.

[15] La sangre y el agua son aquí dos complementarios; podría decirse, empleando el lenguaje de la tradición extremo-oriental, que la sangre es *yang* y el agua *yin*, en su mutua relación (sobre la naturaleza ígnea de la sangre, véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap XIII).

[16] Además, la leyenda de la esmeralda caída de la frente de Lucifer pone también al Grial en relación directa con el «tercer ojo» (véase *Le Roi du Monde*, cap. V). Sobre la «piedra caída de los cielos», véase igualmente «Lapsit exillis».

LXXIII

El grano de mostaza[1]

A propósito del simbolismo de la letra hebrea *yod* dentro del corazón,[2] decíamos que, en el corazón irradiante del mármol astronómico de Saint-Denis d'Orques, la herida tiene tal marcada forma *yod* que sólo puede ser intencional. Por otra parte, en una estampa diseñada y grabada por Callot para una tesis defendida en 1625, se ve que el corazón de Cristo contiene tres *yod*. Esta letra, la primera del nombre tetragramático y a partir de la cual se forman todas las demás letras del alefato hebreo, ya esté sola para representar la unidad divina,[3] ya esté repetida tres veces con significación «trinitaria»,[4] es siempre la imagen del Principio. La *yod* en el corazón es, pues, el Principio residente en el centro, ya sea, desde el punto de vista «macrocósmico», en el «centro del mundo» que es el «santo palacio» de la cábala,[5] ya sea, desde el punto de vista «microcósmico» y virtualmente por lo menos, en el centro de todo ser, centro simbolizado siempre por el corazón en las diferentes doctrinas tradicionales,[6] el punto más interior, el punto de contacto con lo divino. Según la cábala, la *Shekinah* o «presencia divina», que se identifica con la «luz del Mesías»,[7] habita (*shakan*) a la vez en el tabernáculo, llamado por eso *mishkan*

[1] Publicado en *É. T.*, enero-febrero de 1949. — Este artículo, que escribí en su día para la revista *Regnabit*, pero que no pudo publicarse en ella porque la hostilidad de ciertos medios «neoescolásticos» nos obligó entonces a suspender nuestra colaboración, hay que situarlo en la «perspectiva» de la tradición cristiana con la intención de mostrar su perfecto acuerdo con las demás formas de la tradición universal; completa las breves indicaciones que hemos dado sobre el mismo punto en *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III. Sólo hemos introducido unas pocas modificaciones, para dar mayor precisión a algunos puntos, y sobre todo para agregar referencias a nuestras diversas obras cuando nos ha parecido oportuno de cara a los lectores.

[2] Véase «El ojo que todo lo ve».

[3] Véase *La Grande Triade*, págs. 169-171.

[4] Este significado existe ciertamente por lo menos cuando la imagen de las tres yod se debe a autores cristianos, como en el caso de la estampa que acabamos de mencionar. Generalmente (pues no ha de olvidarse que las tres yod se encuentran también como forma abreviada del tetragrama en la propia tradición judía), esa figura está emparentada con el simbolismo universal del triángulo, cuya relación con el corazón ya hemos señalado.

[5] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IV.

[6] Véase *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III.

y en el corazón de los fieles.[8] Esta doctrina guarda estrecha relación con el significado del nombre Emmanuel, aplicado al Mesías e interpretado como «Dios en nosotros».

Es más, la *yod* aparte del sentido de «principio», tiene también el de «germen»; la *yod* en el corazón es, pues, como el germen envuelto en el fruto. He ahí un índice de identidad, relativa al menos, entre el simbolismo del corazón y el del «huevo del mundo». Así se explica por qué se le da el nombre de «germen» al Mesías en diversos pasajes de la Biblia.[9] Ahora nos interesa sobre todo la idea del germen en el corazón, en razón del significado profundo de una de las más célebres parábolas evangélicas, la del grano de mostaza.

Para comprender bien tal relación, hay que referirse ante todo a la doctrina hindú que da al corazón, en cuanto centro del ser, el nombre de «Ciudad divina» (*Brahma-pura*) y que —cosa muy notable— aplica a esta «Ciudad divina» expresiones idénticas a algunas de las que se emplean en el *Apocalipsis* para describir la «Jerusalén celeste».[10] El Principio divino, en cuanto reside en el centro del ser, es a menudo designado simbólicamente como el «Éter en el corazón», tomándose, naturalmente, para representar el Principio, el elemento primordial del cual todos los demás proceden. Este «Éter» (*Âkâsha*) es la misma cosa que el *Avir* hebreo, de cuyo misterio brota la luz (*Aor*) que realiza la extensión por su irradiación externa,[11] «haciendo del vacío (*thohû*) algo, y de lo que no era lo que es»,[12] mientras que, por una concentración correlativa con respecto a esta expansión luminosa, permanece en el interior del corazón como la *yod*, es decir, «el punto escondido hecho manifiesto», uno en tres y tres en uno.[13]

Pero ahora más que en lo cosmogónico queremos centrarnos en lo relativo a un ser particular, como el ser humano. Como siempre, eso sí, entre ambos puntos de vista, «macrocósmico» y «microcósmico», hay una correspondencia analógica en virtud de la cual siempre es posible una transposición del uno al otro.

En los textos sagrados de la India encontramos lo siguiente: «Este *Âtmâ* (el Espíritu divino), que reside en el corazón, es más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que un grano de mijo, más pequeño que el germen que está en un grano de mijo; este *Âtmâ*, que reside en el corazón, es también más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que to-

[7] Véase *Le Roi du Monde*, cap. III.

[8] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII. — También la tradición islámica afirma la presencia de *Es-Sakinah* en el corazón de los fieles.

[9] *Isaías* IV, 2; *Jeremías* XXIII, 5; *Zacarías* III, 8, y VI, 12. — Véase *Aperçus sur l'Inititation*, caps. XLVII y XLVIII, y también nuestro estudio, ya citado, sobre «El ojo que todo lo ve».

[10] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III.

[11] Véase *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. III.

[12] Es el *Fiat Lux* (*Yehi Aor*) del *Génesis*, primera afirmación del Verbo divino en la obra de la creación; vibración inicial que abre la vía al desarrollo de las posibilidades contenidas potencialmente, en estado «informe y vacío» (*thohû va-bohû*), en el caos original (véase *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVI).

[13] Véase *Le Symblisme de la Croix*, cap. IV.

dos los mundos en conjunto».[14] Es imposible no ver la similitud entre los términos de este pasaje y los de la parábola evangélica aludida: «Semejante es el reino de los cielos a un granito de mostaza, que tomándolo un hombre lo sembró en su campo; el cual es la más pequeña de todas semillas, mas cuando se ha desarrollado es mayor que las hortalizas y se hace un árbol, de modo que vienen las aves del cielo y anidan en sus ramas».[15]

A este paralelo, contundente, podría hacerse una sola objeción: ¿es verdaderamente posible asimilar «el *Âtmâ* que reside en el corazón» a lo que el evangelio designa como el «reino de los cielos» o «el reino de Dios»? El propio evangelio responde, y lo hace en sentido afirmativo. En efecto, a los fariseos que preguntaban cuándo llegaría el «reino de Dios», entendiéndolo en un sentido exterior y temporal, Cristo les dirige estas palabras: «No viene el reino de Dios ostensiblemente. Ni podrá decirse: Helo allí, helo aquí, porque el reino de Dios está dentro de vosotros (*regnum Dei intra vos est*)».[16] La acción divina se ejerce siempre desde el interior,[17] y por eso no es ostensible, pues la mirada está necesariamente vuelta a las cosas exteriores; por eso también, la doctrina hindú da al Principio el nombre de «ordenador interno (*antar-yâmî*),[18] pues su operación se cumple de adentro afuera, del centro a la circunferencia, de lo no-manifestado a la manifestación, de modo que su punto de partida escapa a todas las facultades pertenecientes al orden sensible o procedentes más o menos directa o indirectamente de él.[19] El «reino de Dios», al igual que la «casa de Dios» (*Beith-El*),[20] se identifica lógicamente con el centro, es decir con lo que hay de más interior, sea con respecto al conjunto de todos los seres, sea con respecto a cada uno de ellos en particular.

Así las cosas, se ve claramente que la antítesis contenida en el texto evangélico —la figura del grano de mostaza que es «la más pequeña de las semillas» pero que se hace «mayor que las hortalizas»— corresponde exactamente a la doble gradación, descendente y ascendente, que en el texto hindú expresa la idea de lo ínfimo y lo máximo. Hay en el evangelio otros pasajes donde el grano de mostaza se toma también como representación de lo más pequeño posible: «Si tuvierais fe como un granito de mostaza...».[21] También esto está en consonancia con lo ante-

[14] *Chandogya-Upanishad*, Prapâthaka 3°, Khanda 14°, shruti 3.

[15] *San Mateo* XIII, 31-32; véase *San Marcos* IV, 30-32; *San Lucas* XIII, 18-19.

[16] *San Lucas* XVIII, 21. — Recordemos a este respecto el siguiente texto taoísta (citado de modo más completo en *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. X): «No preguntéis si el Principio está en esto o en aquello. Está en todos los seres. Por eso se le dan los apelativos de grande, supremo, íntegro, universal, total... Está en todos los seres, por una terminación de norma (el punto central o el «invariable medio»), pero no es idéntico a los seres, pues ni está diversificado (en la multiplicidad) ni limitado» (*Tchoang-tseu*, cap. XXII).

[17] «En el centro de todas las cosas, y superior a todas ellas, está la acción productora del Pricipio supremo» (*Tchoang-tseu* cap. IX).

[18] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XV.

[19] La ación «ordenadora» que hace salir el mundo del caos (sabido es que *kosmos* significa en griego a la vez «orden» y «mundo»), se identifica esencialmente con la vibración inicial de la que antes hablábamos.

[20] Véase *Le Roi du Monde*, cap. IX.

[21] *San Lucas* XVII, 6.

rior, pues la fe, merced a la cual se aprehende lo suprasensible, habitualmente se localiza en el corazón.[22] Pero, ¿qué significa esa oposición según la cual el «reino de Dios» o «el *Âtmâ* que reside en el corazón» es a la vez lo más pequeño y lo más grande? Es evidente que ello debe entenderse en dos relaciones diversas; pero, ¿cuáles son estas relaciones? Para comprenderlo, basta saber que, cuando se pasa analógicamente de lo inferior a lo superior, de lo externo a lo interno, de lo material a lo espiritual, tal analogía, para ser correctamente aplicada, debe tomarse en sentido inverso: así, tal como la imagen de un objeto en un espejo aparece invertida con respecto a ese objeto, lo que es primero o mayor en el orden principal es, por lo menos en apariencia, lo último y menor en el orden manifestado.[23] Esta aplicación del sentido inverso, de modo general, está indicada también por otras palabras evangélicas, por lo menos en uno de sus posibles sentidos: «Los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos»;[24] «El que se ensalza será humillado y el que se humille será ensalzado»;[25] «El que se humillare hasta hacerse como un niño..., ése será el más grande en el reino de los cielos»;[26] «Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos»;[27] «El menor entre todos vosotros, ése será el más grande».[28]

Por ceñirnos al caso que nos ocupa y por hacer la cosa más fácilmente comprensible, podemos tomar términos de comparación en el orden matemático, sirviéndonos de los dos simbolismos, el geométrico y el aritmético, entre los cuales hay a este respecto perfecta concordancia. Así, el punto geométrico es cuantitativamente nulo[29] y no ocupa ningún espacio, aunque es el principio por el cual se produce el espacio en su totalidad, que no es sino el desarrollo de las virtualidades propias de aquél, pues es producto de la irradiación del punto según las «seis direcciones».[30] Del mismo modo, la unidad aritmética es el menor de la serie de los números, pero es el mayor en principio, pues contiene virtualmente a todos y produce su serie íntegra por sola repetición indefinida de sí misma. Pues bien, también la *yod* es la menor de las letras del alefato hebreo, y sin embargo de ella derivan las formas de todas las demás.[31] Y así lo corrobora el doble sentido jeroglífico de la *yod*, en cuanto «principio» y en cuanto «germen»: en el mundo superior, es el Principio, que contiene todas las cosas; en el mundo inferior, es el germen, que está contenido en todas las cosas; son el punto de vista de la trascendencia y el de la inmanencia, conciliados en la única síntesis de la armo-

[22] Cabría ver aquí cierta relación con el simbolismo del «ojo del corazón».

[23] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III.

[24] *San Mateo* XX, 16; véase ibid. XIX, 30; *San Marcos* X, 31.

[25] *San Lucas* XVIII, 14.

[26] *San Mateo* XVIII, 4.

[27] *San Marcos* IX, 34.

[28] *San Lucas* IX, 48.

[29] Esta nulidad corresponde a lo que el taoísmo llama la «nada de forma».

[30] Sobre las relaciones entre el punto y la extensión, véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XVI.

[31] De ahí estas palabras: «Antes pasarán el cielo y la tierra que pase una sola iota (es decir, una sola *yod*) o una tilde (parte de letra, forma elemental semejante a la *yod*) de la Ley, sin que todo se verifique» (*San Mateo* V, 18).

nía total.[32] El punto es a la vez principio y germen de las extensiones; la unidad es a la vez principio y germen de los números; igualmente el Verbo divino, según se lo considere como eternamente subsistente en sí o como haciéndose «centro del mundo»,[33] es a la vez principio y germen de todos los seres.[34]

El Principio divino que reside en el centro del ser es representado en la doctrina hindú con un grano o semilla (*dhâtu*), con un germen (*bhija*),[35] porque sólo está virtualmente en ese ser, hasta que la «Unión» se haya realizado de modo efectivo.[36] Por otra parte, ese mismo ser y la manifestación íntegra a la cual pertenece, no son sino por el Principio, no tienen realidad positiva sino por participación en su esencia y en la medida misma de esta participación. El Espíritu divino (*Âtmâ*), siendo el Principio único de todas las cosas, sobrepasa o trasciende toda existencia;[37] por eso es mayor que cada uno de los «tres mundos», terrestre, intermedio y celeste (los tres términos del *Thibhuvana*), que son los diferentes modos de la manifestación universal, y también mayor que estos «tres mundos» juntos, puesto que está más allá de toda manifestación, siendo el Principio inmutable, eterno, absoluto, e incondicionado.[38]

En la parábola del grano de mostaza, hay aún un punto que requiere explicación:[39] se dice que el grano, al desarrollarse, se convierte en árbol; ya sabemos que el árbol constituye en todas las tradiciones uno de los principales símbolos del «eje del mundo».[40] Tal significado cuadra bien aquí: el grano es el centro; el árbol que de él brota es el eje, directamente salido de ese centro, y extiende a través de todos los mundos sus ramas, en las cuales vienen a posarse las «aves del cielo», que,

[32] La identidad esencial de ambos aspectos está representada asimismo por la equivalencia numérica de los nombres *El Eliôn*, «el Dios altísimo», y *Emmanuel*, «Dios en nosotros» (véase *Le Roi du Monde*, cap. VI).

[33] En la tradición hindú, el primero de estos dos aspectos del Verbo es *Swayambhû* y el segundo es *Hiranyagarbha*.

[34] Desde otro punto de vista, esta consideración del sentido inverso podría aplicarse también a las dos fases complementarias de la manifestación universal: despliegue y repliegue, espiración y aspiración, expansión y concentración, «solución» y «coagulación» (véase *La Grande Triade*, cap. VI).

[35] Adviértase el parentesco de las palabras latinas *gramen*, «grano», y *germen*, «germen». En sánscrito, la palabra *dhâtu* sirve igualmente para designar la raíz verbal, como «simiente» cuyo desarrollo engendra a todo el lenguaje (véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XI).

[36] Decimos «virtualmente» y no «potencialmente», porque no puede haber nada de potencial en el orden divino; sólo desde el punto de vista del ser individual y con respecto a él podría hablarse aquí de potencialidad. La peor potencialidad es la indiferenciación absoluta de la «materia prima» en el sentido aristotélico, idéntica a la indistinción del caos primordial.

[37] Tomamos la palabra «existencia» en su estricto sentido etimológico: *existere* es *ex-stare*, tener su ser de otro distinto a sí, ser dependiente de un principio superior; la existencia así entendida es, pues, propiamente el ser contingente, relativo, condicionado, el modo de ser de lo que no tiene en sí mismo su razón suficiente.

[38] Los «tres mundos» no se mencionan en la parábola del grano de mostaza pero están representados por las tres medidas de harina en la parábola sucesiva, la de la levadura (*San Mateo* XIII, 33; *San Lucas* XIII, 20-21).

[39] Señalemos también que el «campo» (*kshêtra*) es, en la terminología hindú, la designación simbólica del ámbito en el que crecen las posibilidades de un ser.

[40] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX.

como en ciertos texto hindúes, representan los estados superiores del ser. Ese eje invariable, en efecto, es el «soporte divino» de toda existencia; es, como lo enseñan las doctrinas extremo-orientales, la dirección según la cual se ejerce la «actividad del cielo», el lugar de manifestación de la «voluntad del cielo».[41] ¿No es ésta una de las razones por las cuales, en el Padrenuestro, inmediatamente después de este ruego: «Venga a nosotros tu reino» (y ciertamente se trata aquí del «reino de Dios»), sigue este otro: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo», expresión de la unión «axial» de todos los mundos entre sí y con el Principio divino, de la plena realización de la armonía total, que no puede cumplirse a menos que todos los seres concierten sus aspiraciones según una dirección única, la del eje mismo?[42] «Que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos en nosotros sean uno... Para que sean uno como nosotros somos uno; yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad».[43] Esta unión perfecta es el verdadero advenimiento del «reino de Dios», que viene de dentro y se expande hacia afuera, en la plenitud del orden universal, consumación de la manifestación entera y restauración de la integridad del «estado primordial». Es la venida de la «Jerusalén celeste al fin de los tiempos»:[44] «He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos.[45] Y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más...»[46] «No habrá ya maldición alguna, y el trono de Dios y el Cordero estará en la ciudad, y sus siervos le servirán, y verán su rostro, y llevarán su nombre sobre la frente.[47] No habrá ya noche[48] ni tendrán necesidad de luz de antorcha, ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará, y reinarán por los siglos de los siglos».[49]

[41] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap XXIII. — Emplearíamos de buena gana la expresión «lugar metafísico» por analogía con la de «lugar geométrico», que confiere un simbolismo adecuado al tema.

[42] La palabra «concordia» significa literalmente «unión de los corazones» (*cum-cordia*); en este caso, el corazón se toma como representación de la voluntad, principalmente.

[43] *San Juan* XVII, 21-23.

[44] Para relacionar más estrchamente esto con lo que acabamos de decir sobre el simboliso del árbol, recordemos también que el «árbol de vida» está situado en el centro de la «Jerusalén celestial» (véase *Le Roi du Monde* cap. XI, y *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX).

[45] Cabe referirse aquí a lo que decíamos anteriormente sobre la *Shekinah* y sobre el *Enmanuel*.

[46] *Apocalipsis* XXI, 3-4. — La «Jerusalén celestial», en cuanto «centro del mundo», se identifica en efecto con la «morada de inmortalidad» (véase *Le Roi du Monde*, cap. VII).

[47] Puede verse en esto una alusión al «tercer ojo», el cual tiene la forma de una *yod*, según lo hemos explicado en nuestro estudio sobre «El ojo que todo lo ve»: cuando sean restablecidos a su «estado primordial», poseerán efectivamente, y por eso mismo, el «sentido de la eternidad».

[48] La noche se toma aquí, lógicamente, en su sentido inferior, paralela al caos, y es evidente que la perfección del «cosmos» está en oposición con éste (podría decirse, en el otro extremo de la manifestación), de modo que dicha perfección puede considerarse como un «día» perpetuo.

[49] *Apocalipsis* XXII, 3-5. — Véase también íbid. XXI, 23: «Y la ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna para que alumbren en ella, porque la gloria de Dios la ilumina y su antorcha es el Cordero». La «gloria de Dios» es también una designación de la *Shekinah*, cuya manifestación siempre se representa, en fecto, bajo la forma «luz» (véase *Le Roi du Monde*, cap III).

LXXIV

El éter en el corazón[1]

Cuando antes aludimos a lo que la doctrina hindú llama de modo simbólico «el éter en el, corazón», indicábamos que lo así designado es en realidad el Principio divino que reside, virtualmente por lo menos, en el centro de todo ser. El corazón, aquí, al igual que en todas las doctrinas tradicionales, se considera, en efecto, como representación del centro vital del ser,[2] y ello en el sentido más pleno posible, pues no se trata únicamente del órgano corporal y de su papel fisiológico, sino que esa noción se aplica igualmente, por transposición analógica, a todos los puntos de vista y en todos los dominios a los cuales se extienden las posibilidades del ser considerado, del ser humano por ejemplo, puesto que su caso, por ser precisamente el nuestro, es de toda evidencia el que nos interesa de modo más directo. Para ser estrictos, el centro vital es el ventrículo menor del corazón; y es claro que este ventrículo (que reproduce la idea de «pequeñez» patente en el grano de mostaza) adquiere un sentido plenamente simbólico cuando en el ámbito extracorpóreo. Pero quede bien claro que, como todo simbolismo verdadero y auténticamente tradicional, éste está fundado en la realidad, por una relación efectiva existente entre el centro tomado en sentido superior o espiritual y el punto determinado del organismo que le sirve de representación.

Volviendo al «éter en el corazón», he aquí un texto clave: «En esa residencia de *Brahma* (es decir, en el centro vital del que tratamos) hay un pequeño loto, una morada con una pequeña cavidad (*dahara*) ocupada por el éter (*Âkâsha*); ha de buscarse lo que hay en ese lugar, y se lo conocerá».[3] Lo que reside en este centro del ser no es simplemente el elemento etéreo, principio de los otros cuatro elementos sensibles; ese es su sentido más superficial, es decir, el que atañe únicamente

[1] Publicado en *É. T.*, abril-mayo de 1949. — Lo mismo que nuestro artículo sobre «El grano de mostaza», éste, que debía seguirle, había sido escrito originariamente para *Regnabit*; ha lugar, pues, a las mismas observaciones y, aunque la mayor parte de las consideraciones que contiene no sean nuevas por completo para los lectores de *Études Traditionnelles*, hemos creído que podía ser interesante para ellos encontrarlas presentadas desde un ángulo un tanto diverso.

[2] Véase *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, cap. III.

[3] *Chândogya-Upanishad*, Prapâthaka 8°, Khanda 1°, shruti 2.

mente al mundo corpóreo, en el que dicho elemento desempeña ciertamente el papel de principio, ya que a partir de él, por diferenciación de las cualidades complementarias (aparentemente opuestas en su manifestación exterior) y por ruptura del equilibrio primordial en el que estaban contenidas en estado «indistinto», se han producido y desarrollado todas las cosas de este mundo.[4] En tal caso no se trata sino de un principio relativo, como relativo es este mismo mundo, no siendo sino un modo especial de la manifestación universal; aunque eso no quita que tal papel del éter, en cuanto primero de los elementos, sea lo que hace posible la transposición que importa efectuar; todo principio relativo, por mero hecho de ser principio en su orden, es una imagen natural, aunque lejana y refleja, del Principio absoluto y supremo. E incluso sólo con carácter de «soporte» para esta transposición se designa al éter en ese texto, según el final del mismo lo indica expresamente, pues, si no se tratara sino de lo que las palabras empleadas expresan de modo literal e inmediato, evidentemente no habría nada que buscar; lo que debe buscarse es la realidad espiritual que corresponde analógicamente al éter, y de la cual éste es, por así decirlo, la expresión con respecto al mundo sensible. El resultado de esa búsqueda es lo que se denomina propiamente «conocimiento del corazón» (*hârda-vidyâ*), y éste es al mismo tiempo el «conocimiento de la cavidad» (*dahara-vidyâ*), equivalencia que se manifiesta en sánscrito por el hecho de que las palabras respectivas (*hârda* y *dahara*) están formadas por las mismas letras dispuestas en orden diferente; es, en otros términos, el conocimiento de lo más profundo e interior en el ser.[5]

Al igual que el término éter, los términos «loto» o «cavidad» que hemos encontrado deben también tomarse, por supuesto, en sentido simbólico; desde que se trasciende el orden sensible ya no puede hablarse de localización en el sentido propio de la palabra, pues aquello de que se trata no está ya sometido a la condición espacial. Las expresiones referidas al espacio o al tiempo toman entonces valor de puros símbolos. Simbolismo éste que es natural e inevitable, puesto que sólo podemos hablar de forma humana individual y terrestre con un lenguaje propio de seres vivos sometidos al espacio y al tiempo. Así, esas dos formas, espacial y temporal, que en cierta medida son complementarias, se emplean generalmente (bien al alimón, bien por separado) para expresar una realidad[6] que, de por sí, está más allá del tiempo y el espacio. Por ejemplo, cuando se dice que la inteligencia reside en el corazón, es obvio que no se trata de localizar la inteligencia, de asignarle «dimensiones» y una posición determinada en el espacio; estaba reservado a la filosofía moderna y puramente profana, con Descartes, plantear la cuestión, contradictoria en sus términos mismos, de una «sede del alma», y pretender situarla literalmente en determinada zona del cerebro; las antiguas doctrinas tradicionales,

[4] Véase nuestro estudio sobre «La Théorie hindoue des cinq éléments» en *É. T.*, agosto-septiembre de 1935.

[5] Con respecto a la cavidad o «cueva» del corazón como «lugar» donde se lleva a cabo el nacimiento del *Avatâra*, véase también *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII.

[6] Por ejemplo, la representación geométrica de los estados múltiples del ser y su representación en forma de una serie de «ciclos» sucesivos.

por cierto, jamás cayeron en tamaños absurdos, y sus intérpretes autorizados han sabido siempre perfectamente a qué atenerse acerca de lo que debía ser entendido simbólicamente, haciendo corresponderse entre sí los diversos órdenes de realidades sin mezclarlos y observando estrictamente su repartición jerárquica según los grados de la existencia universal. Semejantes consideraciones nos parecen tan evidentes que tendríamos que pedir excusas por insistir tanto en ellas; si lo hacemos, se debe a que sabemos demasiado bien lo que los orientalistas, en su ignorancia de los datos más elementales del simbolismo, han llegado a hacer de las doctrinas que estudian desde afuera, sin procurar jamás adquirir de ellas un conocimiento directo, y cómo, tomándolo todo en el sentido más burdamente material, deforman tales doctrinas hasta presentar a veces de ellas una verdadera caricatura; y a que sabemos también que la actitud de esos orientalistas no es cosa excepcional, sino que procede de una mentalidad común, por lo menos en Occidente, a la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos, mentalidad que en el fondo no es sino la específicamente moderna.

El simbolismo del loto presenta múltiples aspectos, a algunos de los cuales nos hemos referido ya en otras ocasiones.[7] A tenor de lo leído antes en el texto, se emplea para representar los diversos centros, inclusive secundarios, del ser humano, ya sea centros fisiológicos (plexos nerviosos en especial), ya sea, y sobre todo, centros psíquicos (correspondientes a esos mismos plexos en virtud del lazo existente entre el estado corpóreo y el estado sutil en el compuesto que la individualidad humana constituye). Esos centros, en la tradición hindú, reciben habitualmente el nombre de «lotos» (*padmas* o *kamalas*) y constan de un número de pétalos variado, números que tienen también su significado simbólico, al igual que los colores que adoptan (aparte de ciertos sonidos con los cuales se ponen también en correspondencia y que son los *mantras* pertenecientes a diversas modalidades vibratorias, en armonía con las facultades especiales respectivamente regidas por tales centros y procedentes, en cierto modo, de su irradiación, figurada por el abrirse de los pétalos).[8] También se les llama «ruedas» (*chakras*), lo cual, señalémoslo de paso, corrobora una vez más la estrechísima relación que, según hemos indicado en otro lugar, existe en general entre el simbolismo de la rueda y el de flores tales como el loto y la rosa.

Otra observación antes de seguir más adelante: en este caso, como en los demás de su género, se erraría en extremo si se creyera que la consideración de los sentidos superiores se opone a la admisión del sentido literal, que aquélla anula a ésta o la falsifica de algún modo: la superposición de una pluralidad de sentidos que, lejos de excluirse, se armonizan y completan, es, según lo hemos explicado harto a menudo, una característica del verdadero simbolismo. Si nos limitamos al mundo corpóreo, el éter, en cuanto primero de los elementos sensibles, desempeña en él real y verdaderamente el papel «central» que debe reconocerse a todo lo que es principio en un orden cualquiera: su estado de homogeneidad y equilibrio

[7] Véase en especial «Las flores simbólicas».

[8] Sobre todo esto, véase «Kundalini-Yoga», en *É. T.*, octubre y noviembre de 1933.

perfecto puede representarse por el punto primordial neutro, anterior a todas las distinciones y a todas las oposiciones, del cual éstas parten y a donde vuelven a la postre para resolverse en él, en el doble movimiento alternativo de expansión y contracción, expiración y aspiración, diástole y sístole, en que consisten esencialmente las dos fases complementarias de todo proceso de manifestación. Esto se halla al pie de la letra en las antiguas concepciones cosmológicas de Occidente, donde se han representado los cuatro elementos diferenciados como dispuestos en los extremos de los cuatro brazos de una cruz, oponiéndose así dos a dos: fuego y agua, aire y tierra, según su participación respectiva en las cualidades fundamentales igualmente opuestas por pares: cálido y frío, seco y húmedo, conforme a la teoría aristotélica.[9] Y en algunas de estas figuraciones, aquello que los alquimistas llamaban la «quintaesencia» (*quinta essentia*), es decir, el quinto elemento, el éter (primero en el orden de desarrollo de la manifestación, pero último en el orden inverso que es el de la reabsorción o del retorno a la homogeneidad primordial), aparece en el centro de la cruz con forma de rosa de cinco pétalos, que evidentemente recuerda, en cuanto flor simbólica, al loto de las tradiciones orientales (el centro de la cruz corresponde entonces a la «cavidad» del corazón, tanto si se aplica su simbolismo al «macrocosmos», como si se aplica al «microcosmos»). Por otra parte, el esquema geométrico que presenta dicha rosa es la estrella pentagrámica o *pentalfa* pitagórico.[10] Es ésta una aplicación particular del simbolismo de la cruz y su centro, perfectamente conforme a su significado general tal como la hemos expuesto en otro lugar.[11] Al mismo tiempo, estas consideraciones relativas al éter deben ponerse asimismo en conexión con la teoría cosmogónica de la cábala hebrea en lo que concierne al *Avir*, teoría que hemos recordado antes.[12]

Pero, en las doctrinas tradicionales, una teoría física (en el sentido antiguo de la palabra) no puede considerarse jamás como autosuficiente; es solamente un punto de partida, un «soporte» que permite, por medio de las correspondencias analógicas, elevarse al conocimiento de los órdenes superiores. He ahí una de las diferencias esenciales existentes entre el punto de vista de la ciencia sagrada o tradicional y el de la ciencia profana tal como la conciben los modernos. Lo que reside en el corazón no es, pues, solamente el éter en el sentido propio del término: en tanto que el corazón es el centro del ser humano considerado en su integridad, y no en su sola modalidad corpórea, lo que está en su centro es el «alma viviente» (*jîvâtmâ*), que contiene en germen todas las posibilidades que se desarrollan en el curso de la existencia individual, como el éter contiene en germen todas las posibilidades de la manifestación corpórea o sensible. No deja de ser curioso, por lo que atañe a las concordancias entre las tradiciones orientales y occidentales, que

[9] Sobre esto también nos remitimos para más detalles a nuestro recién mencionado estudio sobre «La Théorie hindoue des cinq éléments».

[10] Recordemos que esta figura (de carácter netamente hermético y rosacruz y que es propiamente la de la *Rota Mundi*) Leibniz la puso en la portada de su tratado *De Arte Combinatoria* (véase *Les Principes du Calcul infinitésimal*, Avant-propos).

[11] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII.

[12] Véase «El grano de mostaza».

Dante hable también del «espíritu de la vida, que mora en la más secreta cámara del corazón»,[13] es decir, en la misma «cavidad» de la tradición hindú; y, cosa quizás más singular aún, la expresión que emplea, *spirito de la vita*, es una traducción, más literal imposible, del término sánscrito *jîvâtmâ*, del que, no obstante, es muy poco verosímil que haya podido tener conocimiento por vía alguna.

Hay más aún: lo que respecta al «alma viviente» como residente en el corazón no concierne, directamente por lo menos, sino a un dominio intermedio, que constituye lo que puede llamarse propiamente el orden psíquico (en el sentido original de la palabra griega *psychê*) y que no sobrepasa la consideración del individuo humano como tal. De ahí es necéario, por tanto, elevarse aún a un sentido superior, el puramente espiritual o metafísico. Huelga recordar que la superposición de los tres sentidos corresponde exactamente a la jerarquía de «los tres mundos». Así, lo que reside en el corazón, desde un primer punto de vista es el elemento etéreo, pero no eso solamente; desde un segundo punto de vista, es el «alma viviente», pero no es solamente eso tampoco, pues lo representado por el corazón es esencialmente el punto de contacto del individuo con lo universal o, en otros términos, de lo humano con lo divino, punto de contacto que se identifica, naturalmente, con el centro mismo de la individualidad. Por consiguiente, hay que hacer intervenir aquí un tercer punto de vista, que puede llamarse «supraindividual», puesto que, al expresar las relaciones del ser humano con el Principio, sale por eso mismo de los límites de la condición individual. Desde este punto de vista se dice, por último, que lo que reside en el corazón es *Brahma* mismo, el Principio divino del cual procede y depende toda existencia y que, desde el interior, penetra, sostiene e ilumina todas las cosas. El éter también, en el mundo corpóreo, puede considerarse como el que produce y penetra todo, y por eso todos los textos sagrados de la India y sus comentarios autorizados lo presentan como un símbolo de *Brahma*.[14] Lo que se designa como «el éter en el corazón», en el sentido más elevado, es, pues, *Brahma* mismo y, por consiguiente, el «conocimiento del corazón» cuando alcanza su grado más profundo, se identifica verdaderamente con el «conocimiento divino» (*Brahma-vidyâ*).[15]

El Principio divino, por otro lado, reside también, en cierto modo, en el centro de todo ser, lo que está en conformidad con lo que dice san Juan cuando habla de «la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo». Pero esta «presencia divina», asimilable a la *Shekinah* hebrea, sólo puede ser virtual, en el sentido de que el ser puede no tener conciencia actual de ella. Esa presencia no se

[13] «In quel punto dice veracemente che lo spirito de la vita, il quale dimora ne la secretissima camera del cuore...» (*Vita Nova*, 2).

[14] «*Brahma* es como el éter, que está por doquier y que penetra simultáneamente el exterior y el interior de las cosas» (Shankarâchârya, *Atma-Bodha*).

[15] Dicho conocimiento divino puede ser de dos especies, «no supremo» (*apara*) o «supremo» (*para*), correspondientes al mundo celeste y a lo que está más allá de los «tres mundos». Mas esa distinción, pese a su extrema importancia desde el punto de vista de la metafísica pura, no interviene en las consideraciones que ahora exponemos, así como tampoco la de los dos grados diferentes en que, de modo correlativo puede abordarse la propia «Unión».

hace plenamente efectiva para ese ser sino cuando éste ha tomado conciencia y la ha «realizado» por la «Unión», entendida en el sentido del sánscrito *Yoga*. Entonces ese ser sabe, por el más real e inmediato de los conocimientos, que «el *Âtmâ* que reside en el corazón» no es simplemente el *Jîvâtmâ*, el alma individual y humana, sino que es también el *Âtmâ* absoluto e incondicionado, el Espíritu universal y divino, y que uno y otro, en ese punto central, están en un contacto indisoluble e inexpresable pues en verdad no son sino uno, como, conforme a las palabras de Cristo, «mi Padre y yo somos uno». Quien ha llegado efectivamente a ese conocimiento, ha alcanzado verdaderamente el centro, y no sólo el suyo propio sino también el centro de todas las cosas; ha realizado la unión de su corazón con el «sol espiritual» que es el verdadero «corazón del mundo». El corazón así considerado es, según las enseñanzas de la tradición hindú, la «ciudad divina» (*Brahma-pura*). Ésta es descrita, según lo hemos indicado anteriormente, en términos semejantes a los que el *Apocalipsis* aplica a la «Jerusalén celeste» que también es, por cierto, una de las representaciones del «corazón del mundo».

LXXV

La ciudad divina[1]

Hemos hablado ya en varias ocasiones del simbolismo de la «ciudad divina» (*Brahma-pura* en la tradición hindú).[2] Sabemos que ese es el nombre que recibe el centro del ser, representado por el corazón, que por lo demás le corresponde efectivamente en el organismo corpóreo. Asimismo, sabemos que ese centro es la residencia de *Purusha*, que se identifica con el Principio divino (*Brahma*) en cuanto éste es el «ordenador interno» (*antar-yâmi*) que rige el conjunto de las facultades de ese ser por la actividad «no-actuante» que es consecuencia inmediata de su sola presencia. El nombre Purusha es interpretado por esta razón como *puri-shaya*, es decir «el que reside o reposa (*shaya*) en el ser como en una ciudad (*pura*)». Así lo interpreta el Nirukta, no obstante, A. K. Coomaraswamy ha subrayado cómo, aunque no sea así en la mayoría de los casos, en éste podría representar a la vez una verdadera derivación etimológica,[3] y este punto, a causa de todas las conexiones que permite establecer, merece que nos detengamos en él con mayor detenimiento.

En primer lugar, el griego *polis* y el latín *civitas*, que designan la «ciudad», corresponden respectivamente, por sus raíces, a los dos elementos de que está formada la palabra *puru-sha*, aunque, en razón de ciertos cambios fonéticos de una lengua a otra, no resulte evidente. En efecto, la raíz sánscrita *pri* o *pur* corresponde en las lenguas europeas a *ple* o *pel*,[4] de modo que *pura* y *polis* son estrictamente equivalentes; esta raíz expresa, desde el punto de vista cualitativo, la idea de «plenitud» (sánscrito *puru* y *pûrna*, griego *pleos*, latín *plenus*, inglés *full*), y, desde el punto de vista cuantitativo, la de «pluralidad» (griego *polys*, latín *plus*, alemán *viel*). Una ciudad no existe, evidentemente, sino por la reunión de una pluralidad de individuos que la habitan y constituyen su «población» (la palabra *populus* es del

[1] Publicado en *É. T.*, septiembre de 1950.

[2] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III; véanse asimismo nuestros estudios sobre «El grano de mostaza» y «El éter en el corazón».

[3] «What is civilization?» (*Albert Schweitzer Festschrift*); tomamos de este estudio parte de las consideraciones que siguen, particularmente en lo que toca a la lingüística.

[4] Como se sabe, los sonidos *r* y *l* están fonéticamente muy próximos entre sí y se intercambian con facilidad.

mismo origen), lo que podría ya justificar, para designarla, el empleo de tales términos. Pero éste no es más que el aspecto más exterior, y lo más importante, cuando se quiere ir al fondo de las cosas, es la consideración de la idea de plenitud. Lo lleno y lo vacío, considerados como correlativos, son una de las representaciones simbólicas tradicionales del complementarismo del principio activo y el pasivo; en el caso que nos ocupa, puede decirse que *Purusha* llena por su presencia la «ciudad divina» con todas sus extensiones y dependencias, es decir, la integridad del ser, que sin esa presencia no sería sino un campo (*kshêtra*) vacío, o, en otros términos, mera potencialidad desprovista de toda existencia actualizada. También *Purusha*, según los textos upanishádicos, esclarece «ese todo» (*sarvam idam*) por su irradiación, imagen de su actividad «no-actuante» por la cual toda manifestación se realiza, según la «medida» misma determinada por la extensión efectiva de esa irradiación,[5] al igual que, en el simbolismo apocalíptico de la tradición cristiana, la «Jerusalén celeste» está íntegramente iluminada por la luz del Cordero que reposa en su centro «como inmolado», o sea en un estado «in-activo».[6] La inmolación del Cordero «desde el comienzo del mundo» es en realidad lo mismo que el sacrificio védico de *Purusha* en el origen de la manifestación, para residir a la vez en todos los seres y en todos los mundos,[7] de modo que, aunque uno en esencia y conteniéndolo todo en su unidad, aparece exteriormente como múltiple. ¿No están ahí las dos ideas de plenitud y pluralidad a que nos referíamos antes? Por eso se dice que «hay en el mundo dos *Purushas*, el uno destructible y el otro indestructible: el primero está repartido entre todos los seres; el segundo es el inmutable».[8]

Por otra parte, el latín *civitas* deriva de una raíz *kei* que, en las lenguas occidentales, equivale a la raíz sánscrita *shî* (de donde *shaya*); su sentido preciso es el de «reposo» (griego *keisthai*, «estar tendido», «yacer»), de donde el consiguiente sentido de «residencia» o de morada estable, característicos de una ciudad. *Purusha* que reposa en la «ciudad divina» puede decirse el único «ciudadano» (*civis*) de ella,[9] puesto que la multitud de habitantes que la «pueblan» no existe verdaderamente sino para él, siendo producida íntegramente por su propia luz y animada por su propio hálito (*prâna*) —rayos luminosos y hálito vital no son, de hecho, sino dos aspectos del *sûtrâtmâ*—. Si se considera la «ciudad divina» (o «el reino de Dios» que «está en nosotros» al decir de los evangelios) en su acepción más estricta, como únicamente el centro mismo del ser, es obvio que sólo *Purusha* reside allí en realidad. Mas la extensión de dicho término al ser total, con todas sus facultades y todos sus elementos constitutivos, es igualmente legítima por las razones

[5] Véase *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. III.

[6] Recordemos además que la manifestación de la *Shekinah* o «presencia divina» se representa siempre como una luz.

[7] Véase «Reunir lo disperso».

[8] *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16; según la continuación de este texto, *Purushottama*, que es idéntico a *Paramâtmâ*, está por encima de estos aspectos, pues es el Principio supremo, trascendente con respecto a toda manifestación: no está «en el mundo», al contrario, todos los mundos están en Él.

[9] La expresión griega equivalente, *monos polites*, Filón se la aplicó a Dios.

que acabamos de explicar, y no introduce cambio alguno a este respecto, ya que todo eso depende enteramente de *Purusha* y recibe de él hasta la existencia misma. Las funciones vitales y las facultades del ser se comparan a menudo, en su relación con *Purusha*, con los súbditos o los servidores de un rey, y hay entre ellas una jerarquía similar a la de las diversas castas en la sociedad humana.[10] El palacio donde reside el rey y desde donde dirige todo, es el centro o el corazón de la ciudad;[11] su parte esencial, de la cual todo el resto no constituye sino como prolongaciones o «extensiones» (sentido que está contenido también en la raíz *kei*). Pero, por supuesto, los súbditos no están nunca con respecto al rey en un estado de dependencia absoluta como aquel de que tratamos, porque, si bien la función real es única en la ciudad y la situación del «gobernante» es esencialmente distinta de la de los «gobernados»,[12] el rey mismo es con todo un ser humano al igual que sus súbditos, y no un principio de otro orden. Otra imagen, más exacta, está dada por el juego de títeres, ya que éstos no están animados sino por la voluntad de un hombre que los mueve a su antojo (y el hilo con el que los mueve es símbolo evidente del *sûtrâtmâ*). En el *Kathâ-Sarit-Sâgara*[13] hallamos un «mito» que habla de una ciudad enteramente poblada de autómatas de madera que se comportan en todo como seres vivos, salvo que les falta la palabra; en el centro hay un palacio donde reside un hombre que es la «única consciencia» (*êkakam chêtanam*) de la ciudad y la causa de todos los movimientos de esos autómatas, fabricados por él mismo; y cabe notar que ese hombre es carpintero, lo que lo asimila a *Vishwakarma*, es decir, al Principio divino en cuanto constructor y ordenador del universo.[14]

Esta última observación nos lleva a precisar que el simbolismo de la «ciudad divina» admite una aplicación «macrocósmica» tanto como una «microcósmica», aunque en todo lo que precede hayamos considerado casi exclusivamente esta última. Cabría hablar incluso de diversas aplicaciones «macrocósmicas» a distintos niveles, según se trate de un mundo particular, es decir, de un determinado estado de existencia (y a este caso se refiere propiamente el simbolismo de la «Jerusalén celeste» antes recordado) o del conjunto de la manifestación universal. En todos los casos, ora se considere el centro de un mundo, ora el centro de todos los mundos, hay en ese centro un Principio divino (el *Purusha* residente en el sol, o

[10] Este punto de vista ha sido particularmente desarrollado por Platón en su *República*.

[11] En el origen, este palacio era al mismo tiempo un templo; ese doble carácter se encuentra también a veces en las épocas «históricas»; procede recordar aquí el ejemplo del *Ming-Tang* chino (véase *La Grande Triade*, cap. XVI).

[12] En su mutua relación, el «gobernante» es «en acto» y los «gobernados» son «en potencia», según el lenguaje aristotélico y escolástico; por eso, en la concepción tradicional, el rey y su reino están entre sí en la relación de principio activo y principio pasivo respectivamente; en cambio, el rey, en cuanto ejerce el poder temporal, se hace a la vez principio pasivo con respecto a la autoridad espiritual (véase A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Indian Government*).

[13] Véase A. K. Coomaraswamy, «'Spiritual Paternity' and the 'Puppet-Complex'», en *Psychiatry*, agosto de 1945.

[14] Véase «Maçons et Charpentiers», en *É. T.*, diciembre de 1946.

Spiritus mundi de las tradiciones occidentales) que desempeña, para todo lo manifestado en el dominio correspondiente, la misma función de «ordenador interno» que el *Purusha* residente en el corazón de cada ser para todo lo incluido en las posibilidades de éste. Entonces, basta transponer lo dicho sobre la aplicación «microcósmica» de las diferentes facultades de un ser particular, a la multitud de seres manifestados. El simbolismo del sol como «corazón del mundo»[15] explica por qué el *sûtrâtmâ* que une a cada ser con el *Purusha* central está representado por el «rayo solar» llamado *sushumna*.[16] Las diversas representaciones del *sûtrâtmâ* muestran también que la división aparente de *Purusha*, en el orden «macrocósmico» como en el «microcósmico», no debe concebirse como una fragmentación, que estaría en contradicción con su unidad esencial, sino como una «extensión» comparable a la de los rayos a partir del centro; y a la vez, como el *sûtrâtmâ* se asemeja a un hilo (*sûtra*) incluso en el nombre, ese simbolismo está también en relación estrecha con el del tejido.[17]

Nos falta aún indicar brevemente un punto: para ser legítima y válida desde el punto de vista tradicional, es decir, si quiere ser «normal», la constitución y la organización de toda ciudad o sociedad humana debe tomar como modelo, en la medida de lo posible, la «ciudad divina». Decimos en la medida de lo posible, porque, en las condiciones actuales de nuestro mundo por lo menos, la imitación de ese modelo (que es propiamente un «arquetipo») será siempre y forzosamente imperfecta, como imperfecta es la comparación del *Purusha* con un rey. Aún así, sólo en la medida en que esa imitación se realice, cabrá hablar propiamente de «civilización». Estamos diciendo a las claras que cuanto así se denimonina en el mundo moderno —pretendiendo incluso hacer de ello «la civilización» por excelencia— no es más que una caricatura y, a menudo, lo contrario incluso de la civilización. No sólo es que una civilización antitradicional como ésa no merezca tal nombre, sino que en rigor constituye la antítesis de la auténtica civilización.

[15] Evidentemente no se trata de «ese sol que ven todos los hombres», sino del sol espiritual, «que pocos conocen por el intelecto» (*Atharva-Vêda*, X, 8, 14) y que se representa como inmutablemente en el cenit.

[16] Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XX; ese «rayo solar» es lo mismo que la «cuerda de oro» de que habla Platón.

[17] Véase *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XIV: es oportuno recordar aquí el simbolismo de la araña en el centro de su tela, imagen del sol, cuyos rayos, que son emanaciones o «extensiones» de él mismo (como la tela de la araña está formada de su propia sustancia) constituye en cierto modo el «tejido» del mundo, al cual actualizan a medida que se extienden en todas las direcciones a partir de su fuente.